This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

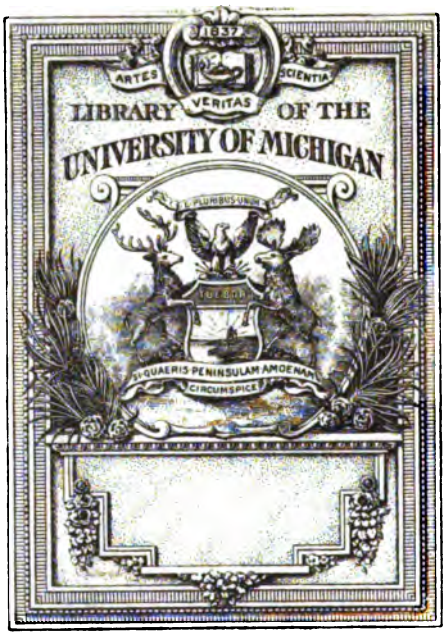
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

B 1,384,165


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

892.06
W65

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

104195

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XIII. BAND.

WIEN, 1899.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Inhalt des dreizehnten Bandes.

Artikel.

	Seite
Beiträge zur Dialectologie des Arabischen, von G. Kampffmeyer	1
Materialien zur Entwickelungsgeschichte des Sûfismus, von Ignaz Goldziher	35
Das Mahâbhârata bei Subandhu und Bâṇa, von W. Cartellieri	57
Heilmittelnamen der Araber (Schluss), von Moritz Steinschneider	75
Ueber das *va zur* (Fortsetzung), von Berthold Laufer	95
Somali-Studien, von Kurt Berghold	123
Ueber das *va zur* (Schluss), von Berthold Laufer	199
Beiträge zur Dialectologie des Arabischen (Schluss), von G. Kampffmeyer	227
Der hebräische Sirachtext eine Rückübersetzung, von Dr. G. Bickell	251
A peep into the sixty years' cycle, by Râjârâma Râmakrishṇa Bhâgawata	257
Skrt. *ákâśa* und ὀλκάς ‚Aether' bei Philolaus, von Richard Garbe	303
Das Datum des Candragomin, von Bruno Liebich	308
Māyā, von Alfred Hillebrandt	316
Ueber Dualtitel, von Ignaz Goldziher	321
Zur Grammatik der Sprache der Mortlock-Insel, von P. W. Schmidt	330
Zu Thorbecke's Ausgabe der Mufaḍḍalijjât, von Dr. August Haffner	344
Neue phrygische Inschriften, von Paul Kretschmer	352
Der angebliche Ersatz des Artikels durch das Pronomen, von D. H. Müller	363

Anzeigen.

G. Jacob, Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen, von W. Bang	110
Joseph Dahlmann S. J., Buddha. Ein Culturbild des Ostens, von L. v. Schroeder	113
M. A. Stein, Detailed report of an archaeological tour with the Buner field force, von L. v. Schroeder	116
Henry Jehlitschka, Türkische Conversations-Grammatik, von Maximilian Bittner	265
G. Jahn, Dr., Sîbawaihi's Buch über die Grammatik nach der Ausgabe von H. Derenbourg und dem Commentar des Sîrâfî übersetzt und erklärt und mit Auszügen aus Sîrâfî und anderen Commentaren versehen, von R. Geyer	276

Seite

IGNAZ GOLDZIHER, Abhandlungen zur arabischen Philologie, von TH. NÖLDEKE 279

ALFRED HILLEBRANDT, Vedische Mythologie, von L. v. SCHROEDER 287

A. BILLERBECK, Das Sandschak Suleimania und dessen persische Nachbarlandschaften zur babylonischen und assyrischen Zeit, von WILHELM TOMASCHEK 291

J. GUIDI, Il ‚Fetḥa Nagast' o ‚Legislazione dei Re' codice ecclesiastico e civile di Abissinia, von MAXIMILIAN BITTNER 370

W. MAX MÜLLER, Die Liebespoesie der alten Aegypter, von J. KRALL . . . 385

VILH. THOMSEN, Remarques sur la parenté de la langue étrusque, von HUGO SCHUCHARDT 388

Kleine Mittheilungen.

Wurzel *du* ‚gehen' im Rigveda, von L. v. SCHROEDER 119

Armenisch *խմոր χmor* ‚Sauerteig'. — Arabische Neubildungen im Persischen. — Aethiop. በዕድ፡ und ar. بَعْد, von MAXIMILIAN BITTNER 296

Wurzel *du* ‚gehen' c. upâ ‚anziehen, anlegen' im Kâṭhaka und in der Kapishṭhala Saṃhitâ, von L. v. SCHROEDER 297

The annotator A_2 in the codex archetypus of the Rājataraṅgiṇī, von M. A. STEIN 298

Erklärung 301

Die Etymologie der Wurzel 𐩣𐩪𐩬𐩧. — Die Etymologie des Wortes 𐩣𐩪𐩧𐩬𐩩𐩧. — Das dunkle Wort 𐩣𐩪𐩸𐩧. — Postcouriere im Sabäischen. — Die Etymologie von 𐩣𐩪𐩧𐩬𐩩𐩧, von D. H. MÜLLER 393

Eine merkwürdige indische Kopfbedeckung auf Denkmälern des classischen Alterthums, von L. v. SCHROEDER 397

Mongolisches, von E. v. ZACH 400

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1899 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften 403

— — —

Beiträge zur Dialectologie des Arabischen.

Von

Dr. G. Kampffmeyer.

I. Das marokkanische Präsenzpräfix *ka*.

Seit den Mittheilungen, die G. Höst in seinen ‚Nachrichten von 1.
Marókos und Fes' (1781, das dänische Original schon 1779) und weiter dann Dombay in seiner bekannten Grammatik (1800) über die marokkanisch-arabische Volkssprache gemacht haben, ist ein Verbalpräfix dieser Sprache, *ka*, das, mit dem Imperfectum verbunden, zum Ausdruck der Gegenwart dient, allgemein bekannt. Ich sehe indes nicht, dass irgendwo in der Literatur ein Versuch der Erklärung dieses Präfixes gemacht sei, abgesehen von dem, was soeben erst A. Fischer in seinen ‚Marokkanischen Sprichwörtern' (aus: *Mittheilungen aus dem Seminar für Orientalische Sprachen.* 1898. Westasiatische Studien), S. 17 f.[1] über dieses Präfix bemerkt hat. Er sagt: ‚Das ... Praeformativ ك ... ist wohl aus كائن entstanden.' In eine Begründung tritt er nicht ein. Im mündlichen Verkehr mit Fachgenossen habe ich wohl auch sonst gehört, dass man dies *ka* auf irgend eine Weise mit dem Verbum كان in Verbindung brachte. Einer Beweisführung bin ich aber auch hier nicht begegnet. Eine Prüfung von

[1] Bei Fischer auch Literaturangaben über das Marokkanische. Die bisher beste Zusammenstellung der Literatur des Marokkanischen mit Charakterisirung eines Theiles dieser Literatur findet man in dem beachtenswerthen Aufsatz von Talcott Williams: ‚The spoken Arabic of North Morocco.' In: *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft,* herausgegeben von F. Delitzsch und P. Haupt. Bd. III. 1898, S. 561—587.

Gründen, die für eine von anderer Seite aufgestellte Erklärung des *ka* vorgebracht wären, liegt mir also nicht ob, und ich darf unmittelbar dem Gange meiner eigenen Untersuchung folgen. Von deren Ergebniss wird es abhangen, ob die von FISCHER aufgestellte Meinung über die Entstehung dieses Präfixes aufrecht erhalten werden kann.

Ueber den Gebrauch unseres Präfixes im Marokkanischen ist nicht viel zu sagen. Soweit wir bisher genauer localisirte Sprachproben des Marokkanischen haben, ist dies *ka* für die bezüglichen Gegenden — also für Tanger, Rabat, Mogador, Wadi Sūs — festgestellt. Auch im Innern Marokkos scheint der Gebrauch desselben, nach der übrigen Literatur des Marokkanischen zu urtheilen, vorzukommen. Welches aber hier sowie im Uebrigen im Küstengebiet die besondere Verbreitung dieser Partikel ist, und welches insbesondere das Verhältniss ihres Verbreitungsgebietes zu dem des gleichwerthigen Präfixes *ta* innerhalb der verschiedenen Gegenden ist, darüber müssen wir erst noch Aufschlüsse erwarten. Dass übrigens zwischen dem Präfix *ka* und dem Präfix *ta* ein sprachlicher Zusammenhang bestehe, sehe ich nicht, und ich werde daher auf das Präfix *ta* hier nicht weiter eingehen.

2. Wie schon gesagt, bezeichnet das Präfix *ka*, mit einem Imperfectum verbunden, die Gegenwart. Wenn man nach zahlreichen Beispielen in den SOCIN-STUMME'schen Houwara-Texten glauben wollte, die so gebildete Form bezeichne auch die Vergangenheit, so wäre das ein Irrthum. In diesen volksthümlichen Erzählungen steht häufig das Präsenz zum lebhaften Ausdruck des in der Vergangenheit Geschehenen. Und so sind die mit *ka* gebildeten Formen auch hier allemal Präsentia.

Wenn aber FISCHER a. a. O. sagt, das Präformativ s bezeichne im Marokkanischen bekanntlich ‚die Gegenwart im Gegensatz zur Zukunft', so trifft dies doch vielleicht nicht zu. In dem von FLEISCHER mitgetheilten, aus Marokko (Fēs? — Tanger?) stammenden jüdisch-arabischen Gedichte (s. *ZDMG.* 18 [1864], S. 329 ff. = *Kl. Schr.* III, 425 ff.) scheint es im 12. und 15. Verse von einer in naher Aussicht stehenden Handlung, also eben von der Zukunft gebraucht zu sein.

Vgl. dazu Fleischer's Anm., S. 340 der Zeitschrift und S. 438 der *Kl. Schr.*

Andere Gebrauchsweisen oder aber auch Nebenformen dieser Partikel, woraus wir Hinweise auf die Entstehung derselben gewinnen könnten, sind bisher innerhalb des Marokkanischen nicht festgestellt worden. Wir werden uns also umzuthun haben, ob wir sonst auf arabischem Sprachgebiet Erscheinungen antreffen, mit denen das marokkanische Verbalpräfix in Verbindung stehen könne, und durch die wir zu einer Erklärung dieses Präfixes gelangen möchten.

Wir sind so glücklich, in dem Diwan des Ibn Quzmān, der **3.** jetzt in der von D. de Gunzburg veranstalteten Phototypie (Berlin 1896) zugänglich ist, eine Form des magrebinisch-arabischen Idioms zu besitzen, die um etwa 700 Jahre vor dem heutigen Magrebinischen zurückliegt.[1] Wenn es sich also um die Erklärung einer heutigen magrebinischen Spracherscheinung handelt, werden wir zuerst nachzusehen haben, ob wir diese Spracherscheinung etwa auch im Ibn Quzmān antreffen und welches, gegebenen Falls, hier die Verhältnisse derselben sind.

Ich wende mich dieser Aufgabe zu. Es wird sich sogleich zeigen, dass wir über Mangel an Stoff hier nicht zu klagen haben.

Bei Ibn Quzmān finden wir zunächst ziemlich häufig eine dem Verbum vorangehende Partikel كن. In einem Falle (40 b 8) mit dem Perfectum verbunden, steht sie im übrigen nur vor dem Imperfectum. Einmal freilich (33 b 1) findet sie sich in Verbindung mit dem räthselhaften يَذَّ; es scheint aber eben nach dieser Stelle, dass dies Wort wenigstens als Verbum empfunden wurde. — Obwohl dem Verbum stets unmittelbar vorangehend, erscheint die Partikel كن doch als selbständig geschriebenes Wort; nur in einem Falle (23 b 5: كنيفتح) ist sie mit dem Verbum zusammengeschrieben.

Diese Partikel ist كَنْ oder كِنْ oder auch ohne Vocalzeichen geschrieben und erscheint in den Fällen, wo sie mit dem Imperfectum verbunden ist, vor allen drei Anlauten: *n*, *t* und *j*.

---

[1] Ibn Quzmān starb 555 H. = 1159 n. Chr.

Häufiger noch als كن ist bei Ibn Quzmān eine mit dem Imperfectum (nur mit diesem, nie mit einem Perfectum) verbundene, stets mit ihm zu einem Wort zusammengeschriebene Partikel ك ohne ن. Theils entbehrt sie der Vocalzeichen, theils hat sie Fatḥa, einige wenige Male[1] auch Kesra. Sie findet sich vor allen drei Anlauten des Imperfects; diese haben dabei in zahlreichen Fällen Tešdīd.

Es ist klar, dass, wenn nicht die Art des Gebrauches von كن und ك (+ Tešdīd des folgenden Consonanten) den Gedanken an eine Verschiedenheit der beiden Partikeln nahe legt, man geneigt sein wird, sie für identisch zu halten. In den in zweiter Linie ins Auge gefassten Fällen erscheint das ursprüngliche *n* den folgenden Consonanten assimilirt, während es in den übrigen Fällen erhalten erscheint. In ähnlicher Weise steht bei Ibn Quzmān neben dem (häufigeren) أَنْتَ bisweilen أَتّ = du, s. z. B. 22 b 11; 33 a 13; 45 a 19.

4. Ausser den beiden Formen كَنْ und كْ (+ Tešdīd des folgenden Consonanten) kommt aber bei Ibn Quzmān wenigstens in einem sicheren Falle noch eine dritte Form vor: كَنّ. Ueber diese, sowie über andere Dinge noch, die wir bei Ibn Quzmān antreffen, soll weiter unten die Rede sein.

5. Wir haben zuerst den Gebrauch von كن sowie von ك (+ Tešdīd des folgenden Consonanten) ins Auge zu fassen.

1. Diese Partikeln stehen gern in dem Hauptsatz eines hypothetischen Satzgefüges, dessen Nebensatz mit لَوْ eingeleitet ist, ein paar Mal auch im Hauptsatz conditionaler Sätze.

Einige Beispiele seien gegeben.

a) كَنْ, كَنْ. — Eine Anzahl von Fällen, darunter 10 a 11:

وَاش كَنْ يَضُرّ لَوْ آنْصَفْ

‚Was würde es ihm (meinem Lieb) schaden, wenn es treu wäre?‘ — 86 a 4:

اما ثيابى فَلَسْ فيهَا جَسَدْ لسْ كَنْ ترانـــــىْ لو لا ما نانّ بَعَـــــدْ

[1] 22 a 6; 24 b 7; 25 b 4.

‚In meinen Kleidern — da steckt kein Körper mehr; du könntest mich (gar) nicht sehen, wenn ich es nicht doch noch wäre (wenn ich nicht doch so gerade noch da wäre).‘

Ueber die Erklärung des Nebensatzes vergleiche am Schluss den Excurs.

b) ـَ, ـِ oder ـ (± Tešdīd des folgenden Consonanten). — Zahlreiche Fälle, darunter die folgenden. 10 b 19:

وَشْ كَنَّسْأَل من صُدُوْدُ لَوْ لَمْ نَعْشَقُ

‚Und was früge ich dem nach, dass er sich abwendet, wenn ich ihn nicht liebte.‘ — 14 b 1. 2:

لو طلب مثل ابُو الحَسنْ فى الورى
وَفى ميَة بلد لسْ كَيَّصـــــاب

‚Würde unter den Menschen ein Mann wie Abū 'l Ḥasan gesucht — auch in hundert Städten fände er sich nicht.‘ — 12 b 7:

لَوْ ترى بيتى [= بيتى] كتّرى بَيْت اسَدْ

‚Sähest du mein Haus — du sähest das Haus eines Löwen.‘ — Ein Fall mit Kesra, 25 b 3. 4:

لَا خِلَاْف بَيْنَ الاسلَام ان لَوْ لَم يقدَّم [= تقدَّم]
كِترى ذِى الجَزِيْرَ وَالبلَا [= البلاد] فيهَ مَصْبُوب

‚Es ist unter den Muslims keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass, wenn du nicht an die Spitze gestellt würdest, so sähest du (oder: so würden gesehen) diese (Halb-)Insel und die Städte auf ihr vernichtet.‘ — Ein anderer Fall mit Kesra: 24 b 7. — Gleichfalls Kesra hat die Partikel ferner in einem Falle, wo zwar ein Satz mit لَوْ nicht dasteht, aber offenbar zu ergänzen ist, 22 a 5. 6:

لَاْ تُكَرَّرْ عَلىّ هَذَا الحَدِيـــــث
بانّ ذا ٱللّيْلَهْ كِنَّبُول فى ٱلسريْر

‚Wiederhole mir nicht diese Geschichte, denn ich würde sonst (thätest du es) heute Nacht . . . .‘

2. Einige Male steht كَنْ, beziehungsweise كن sowie ـَ auch im Nebensatz von hypothetischen Satzgefügen, beziehungsweise in

einem durch اذ, anscheinend = اذا, eingeleiteten Zeitsatze, beziehungsweise endlich in einem mit ما und in einem mit من eingeleiteten Nebensatze von je conditionalem Charakter. Nämlich (ich gebe die Beispiele nach der Aufeinanderfolge innerhalb des Diwans) 23 b 5:

وَاذ كنيَفتَح الباب

‚Und wann er die Thür öffnet . . .' Das Versmass erfordert an dieser Stelle aus وَاذ zwei Silben herauszulesen, deren erste kurz, deren zweite lang ist. Will man das Fatḥa von و nicht wegpracticiren oder sonst emendiren, so kann man nur lesen: *wa'id̲*. In der That kommt bei I. Q. *id̲* öfter im Sinne von *id̲ā* (das im übrigen auch bei I. Q. das gewöhnliche ist) vor. Zwei sichere Beispiele s. 51 a 1 und 51 b 8. Auch sonst steht ja vereinzelt إذْ für إذَا, s. NÖLDEKE, ‚Zur Grammatik des classischen Arabisch'[1] § 85 (S. 108). — 31 b 1:

اعْطِنِ ٱلْمَثَاقِلَ كَمَا نُمْدَحُوكَ وَبِمَا كُنْ يُذَّ بِخَيْرٍ نُذْكُرُوكَ

‚Gib mir die Miṯqāls so wie ich dich lobe, und in dem Masse dessen, was da ist (da sein wird) [an Geld], sage ich Gutes von dir (werde ich Gutes von dir sagen).'

Für die Verwerthung dieses Beispieles mit Rücksicht auf den Gebrauch von كُنْ ist es unerheblich, dass die Natur des bei Ibn Quzmān so häufigen يُذَّ, mit dem unsere Partikel hier verbunden ist, noch unaufgeklärt ist. Es sieht hier wie das Imperfect eines Verbums aus; dass es dies wirklich ist, bezweifle ich allerdings. — 35 b 9. 10:

ان كُنعمل لِى عَصِيْدَ انْ وَجَدت نُقْطَ مِنْ زَيْت انّما حُطَيْبَ لَسْ بَاْةْ

‚Wenn ich mir einen Mehlbrei mache, wenn ich [einmal ausnahmsweise] einen Tropfen Oel [im Hause] finde, dann ist wieder kein Stückchen Holz [zum Feueranmachen] in ihm[2] [in dem Hause, von dem vorher die Rede gewesen war, vergleiche das erste Beispiel unter dem sogleich folgenden Abschnitt 3, wo der dem obigen Beispiele vorhergehende Vers 35 b 8 wiedergegeben ist]'. — 78 b 18:

---

[1] *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.* Philos.-hist. Cl. Bd. XLV, II, 1896.

[2] Zu *bāh* = ‚in ihm', vgl. 15 b 14; 17 b 17.

الف مثقال طرِىَ كن نسْوَ لو كن نسوّق

‚Tausend neue Miṯqāl würde ich werth sein, wenn ich auf den Markt gebracht würde.‘ — 94 b 17:

مَنْ كنّرى كنّقُول محمد

‚Wenn ich wen sehe, so sage ich . . .‘ u. s. w.

3. ك, beziehungsweise كن steht zur Einleitung eines Wunschsatzes:

a) nach لَيْت. 35 b 8:

لَيْت كَمَا لَسْ مَاعِ لُقْمه كتكُون دقِيقَه فَالبيْت

‚O dass doch, wie ich keinen Bissen habe, so Mehl im Hause wäre! (Wäre es doch ebenso wahr, dass ich Mehl im Hause hätte, wie es Thatsache ist, dass ich nichts zu beissen habe!)‘

b) nach نَشْتَهِى. 39 b 16:

نَشْتَهِى كن نَرَاك

‚Ich wünschte dich zu sehen . . .‘

4. Wie ich schon oben bemerkte, kommt einmal كن mit dem Perfectum vor. Der Fall (40 b 8) sei hier angeführt, indem ich zum Verständniss noch die dem Verse vorhergehende Zeile (40 b 7) dazu mittheile:

يَا مَلِيْح كُلّك قَدْ شَفّنِى هجْرَانك عُدّنى تُكَيْك وَادخلْنِى فى عكانك قَالَتْ آشْ كيْدَك آنْظُر آش حِذْلَانكْ]

منْهُ [= مِنْهُ] كن ضعفت انْتَ آنْ تدخُل فى عُكّانى

Von der Uebersetzung dieser Stelle soll sogleich weiter die Rede sein.

Ueberblicken wir erst einmal im Zusammenhange den von mir bisher mitgetheilten Gebrauch des Wörtchens كن, beziehungsweise ك. 6.

Wer nach den bisherigen Beispielen eine Erklärung der uns beschäftigenden Partikel suchen würde, dürfte kaum irgend einen Zweifel hegen. كن und ك erscheinen als Verkürzungen von كان. Das scheint zunächst doch klar zu sein für die unter § 5, 1 behandelten Fälle. Wenn wir bei Ibn Quzmān Fälle haben, wie die folgenden

41 a 18:

وَلَوْ رَاكَ ٱلبَازُ ٱلأَشهَبُ يَمَامْ كان يَصيْر

83 b 7:

لَوْ انّ بالعَاشِق ثُلْثُ مأ بِـــــىْ لَسْ كَان يبْصَرْ جلدِىْ فى ثِيَابىْ

87 a 11:

لو طاعْنِى كان يَكُون خَيْرًا لُ

und manche anderen, so ist nicht einzusehen, wodurch sich diese Beispiele von den oben unter § 5, 1 behandelten Fällen, in denen كن, beziehungsweise ك an Stelle von كان zu stehen scheint, rücksichtlich der syntaktischen Construction unterscheiden sollen. Ein solches im Hauptsatz eines hypothetischen Satzgefüges, dessen Nebensatz mit لَوْ eingeleitet ist, sonst so beliebtes كان kommt bei Ibn Quzmān verhältnissmässig selten vor — was uns am wenigsten dann Wunder nimmt, wenn wir eben in den unter § 5, 1 behandelten Fällen eine vulgäre Verschleifung des ursprünglichen كان annehmen.

Ebenso einleuchtend können die unter § 5, 2 angeführten Fälle erscheinen. Wer möchte zunächst bei ان نَنعمل und لو كن نسوّق nicht sogleich an كان denken? Bemerkt möge hierbei sein, dass bei Ibn Quzmān im Nebensatz eines Bedingungssatzes das unverkürzte كان, in Verbindung namentlich mit إنّ, aber auch mit لَوْ, öfter vorkommt, während — in einem solchen Nebensatz — die Verkürzung des كان auf die oben mitgetheilten Fälle beschränkt zu sein scheint. — Was ferner den unter § 5, 2 mitgetheilten, durch اذ eingeleiteten Satz angeht, so stelle ich frei, zu bemängeln, dass hier اذ = *id* im Sinne von اذا gebraucht sein soll; man mag اذ anders, etwa = ‚nachdem' übersetzen, oder man mag auch irgendwie *id̲a* herauslesen — an der Möglichkeit der Auffassung des folgenden كن als Verkürzung von كان wird nichts geändert. — Endlich scheinen auch der durch ما sowie der durch من eingeleitete Satz derart zu sein, dass man sich das Verbum derselben am liebsten als im Perfectum stehend denken möchte.

Auch die beiden unter § 5, 3 mitgetheilten Beispiele lassen كن, ك als Verkürzung von كان erscheinen. لَيْت wird, wie sonst im Arabischen, so auch bei Ibn Quzmān mit dem Perfectum

construirt, s. 47 a 19. Analog ist der Gebrauch des Perfectums nach نَشْتَهِى. Der Gebrauch des Perfectums in selbständigen Wunschsätzen ist ja bekannt; vergegenwärtigt man sich, dass in der Vulgärsprache — wie sonst, so nachweislich auf dem Gebiet des Arabischen — die syntaktische Satzverbindung eine viel losere ist und die Sätze, die wir uns als untergeordnet denken, vielmehr oft als nebengeordnet erscheinen, so wird uns der Gebrauch des Perfectums in Fällen wie den obigen durchaus verständlich.

Aber auch endlich in dem unter 4. beigebrachten Beispiel kann man كن als Verkürzung aus كان erklären. Ich gebe in diesem Sinne hier die Uebersetzung der Stelle, die ich oben schuldig blieb:

‚Liebchen, du ganz und gar — die Trennung von dir hat mich mager gemacht. Betrachte mich doch als ein Hosenband[1] und stecke mich in deine Falten.[2] Sie sagte: Was du doch schlau bist! Sieh nur wie dünn(?) du bist! Dazu[3] wärest du zu schwach gewesen, in meine Falten gesteckt zu werden.‘

Aber ich habe über den Gebrauch von كن, ـ (+ Tešdīd) bei Ibn Quzmān noch nicht vollständigen Bericht erstattet. Den in § 5 unter 1—4 verzeichneten Fällen sind noch andere anzuschliessen. Denn 7.

5. Diese Partikeln stehen in einer sehr grossen Anzahl von Fällen ausserhalb von hypothetischen oder anderen solchen Sätzen, in denen im Arabischen ein Perfectum Präsenzbedeutung erhält, vor einem Imperfectum, das in diesen Fällen Präsenzbedeutung hat. Dieser Gebrauch der Partikeln ist dem des marokkanischen Präsenzpräfixes *ka* ganz analog. Für den Gebrauch im Einzelnen sei angemerkt:

a) Von كُنْ (mit Fatḥa) habe ich mir kein Beispiel, in dem Fatḥa sicher ist, notirt.

---

[1] Lane; Dozy, *Dict. détaillé des noms des vêtements* 1845, S. 95 ff.

[2] Wegen تُكَيْكَ ist hier عكان im allgemeinen Sinn = ‚Falten‘ zu nehmen (vgl. Lane). Dabei wird ein Wortspiel mit عُكّان = Körperfülle (des Busens, des Leibes), vgl. Dozy, *Suppl.*, vorliegen, und der Sinn ist jedenfalls obscön. عُكْنَة, mit den Pluralen عُكَن und أَعْكان, ist hauptsächlich die Fettfalte.

[3] مِنْ, sonst عن. Vgl. لا بُدّ من und من كل بدّ, wobei man an den Gebrauch des hebr. מִן denkt.

b) كِنْ. 12 b 17:

كِن نَقُلكْ نُرِيْد وآتْ آعْــرَفْ لا غنَى لك ضرُوْرَةْ انْ تَنْصفْ

‚Ich sage dir: ich will, und du wisse, es geht nicht anders, du musst treu sein.‘

Ferner 15 a 1. Nachdem der Dichter im Eingange des 14 b unten beginnenden Gedichtes gesagt hat: ‚Ich gebe alles, Geld und selbst meine Kleider, für alten Wein hin — Trinken gilt mir als religiöse Pflicht, und wenn einer von mir sagt, ich thue Busse — wahrlich, das ist mir nie in den Sinn gekommen!‘ fährt er, in unmittelbarem Anschluss hieran, fort:

ضَميْرى بالتَوبَه كِنْ نَبْذلهَــا لَا يَأْخِ لَسَّ شى مَنْ يَعْمَلْهَا

‚Ich gebe mich der Busse hin? Nein, Freund, das ist nichts, wer thut das!‘

16 a 6:

كِن نريْد نكسب غفَارَا وتكون على اختيـارى

‚Ich will mir ein Käppchen (einen Mantel?) kaufen, und es soll nach meiner Wahl sein.‘

9 b 16:

فكِنْ نُريْد ترْجَعْ تَكْتُبْ [نَكْتُبْ ?] وَتَفْهَمْ

‚Und will ich dass du wieder kommst, schreibe ich und du weisst Bescheid.‘ — Dies letztere Beispiel ist einfach so zu erklären, dass die Conditionalpartikel nicht ausgedrückt ist, wie dies öfter bei Ibn Quzmān vorkommt, vgl. z. B. 13 a 10; 14 b 11; 36 a 7. Es liegt kein Grund vor, das vorliegende كِنْ anders aufzufassen als das كِنْ der vorigen Beispiele und etwa an das *quĭn* (entstanden aus [*in*] *kān* mit Imāle) bei Pedro de Alcala = wenn, das auch sonst im Magrebinischen Parallelen hat, zu denken.

Ein Beispiel mit كِنْ s. noch 9 b 18.

c) Beispiele, in denen كنْ keinen Vocal hat, s. 10 a 20; 14 b 15; 17 a 13; 39 b 20; 78 b 23.

d) كَ ± Tešdīd des folgenden Consonanten. — (Mit Tešdīd:) 79 b 21; 92 a 22. (Ohne Tešdīd:) 24 a 13; 33 b 9; 51 b 15:

تَذْرِ اذ قُلْتَ لِى شَرِبْتَ عُقَار أَهْ حَقّ كَنَبْتَلِعْهَا بِبَـــار

‚Du weisst — Wann du zu mir sagst: Du hast Wein getrunken — Ha! [dann sage ich dir darauf:] Wahrlich! Ich stürze grosse [Gläser, Becher] hinunter.‘ — Oder: ‚Du weisst — Da du mir gesagt hast . . . Ha! [sage ich dir nun darauf:] Wahrlich‘ . . . u. s. w.

e) Ein Beispiel von ؕ habe ich nicht angetroffen.

f) ؕ ohne Vocal. (Mit Tešdīd:) 51 a 13:

يَا وَلِى من لَا وَلِى لُ يا كريم العَالم أَجْمَع كَنْرِيْد نرى بعَيْنى الذِى باذنى نَسْمَع

‚O Herr, der keinen Herrn hat, o du, der ganzen Welt Gnädiger! Ich möchte mit meinem Auge sehen, was ich mit meinem Ohre höre.‘ — Ferner noch 52 a 1; 86 a 19; 86 b 10. — (Ohne Tešdīd:) 15 b 12; 22 b 19; 23 a 11; 23 b 18:

بالله مَا نُدْرِى بَعْدَ اش كنرِيْدْ

‚Bei Gott, ich weiss nicht mehr, was ich will.‘ — Ferner 27 b 22; 39 b 3; 43 a 18; 44 b 8; 45 a 5; 52 b 1; 54 a 14; 82 a 4.

8. Ist nun auch dieses كن, ؕ, dessen Gebrauch ich soeben zeigte, als Verkürzung von كان aufzufassen? Ist es identisch mit dem كن, ؕ, dessen Gebrauch eben unter 1—4 behandelt worden ist?

Für die Gleichstellung auch dieses an letzter Stelle besprochenen كن, ؕ mit كان scheint eine Stelle bei Ibn Quzmān zu sprechen, in der ein und derselbe Ausdruck in demselben Sinne dreimal wiederholt ist, und die Schreibung كان mit der von ؕ + Tešdīd wechselt, während die rein präsentische Bedeutung des Ausdrucks zweifellos erscheint. In dem Eingange des 93 a unten beginnenden reizenden kleinen Frühlingsgedichtes, das an die Frühlingslieder unserer mittelhochdeutschen Dichter erinnert, und bei dem wir lieber als bei anderen Gedichten daran denken, dass in des Dichters Adern germanisches Blut geflossen haben mag,[1] ruft Ibn Quzmān, indem er wohl seine Zechbrüder apostrophirt, spöttisch aus (Z. 19—21):

[1] Vgl. F. J. Simonet ‚Las anacreónticas de Ibn Cuzmān‘ in: *La Ilustración Española y Americana.* (Madrid) 1885 II, Nr. 45, S. 331 ff.

حَقّ خُلّاعْ تُبْتُمْ ٱللّه كَان يَكْفِيْكُمْ سَا [?] تَرَوْا ذَا ٱلنَّوَارْ أَىْ شَرَاب يَسْقِيْكُمْ
أَىْ نَوَارْ فَٱلدُّنْيَا وَأَىْ جَمَال وَأَىْ زِيْنَا الوَشْىُ المَرقُوم تَدْرُسُوْا رِجْلَيْنَا
حَقّ خُلّاع تُبْتُمْ ٱللّه كَيَّكفيْنَا
نَعَم الحق قُلْتُمْ ٱللّه كَيَّكفيكُمْ

‚Wahrlich, ihr Taugenichtse, ihr habt Busse gethan; Gott ist nun euer Alles. Ihr werdet [ja] diesen Frühling [?] sehen — welcher Trank wird euch [dann] laben? Was für ein Frühling ist in der Welt, was für eine Schönheit, was für eine Pracht! Den bunten Teppich treten unsere Füsse. Wahrlich, ihr Taugenichtse, ihr habt Busse gethan, Gott ist nun unser Alles. Ja, ihr habt recht gesagt: Gott ist euer Alles.‘[1]

9. Freilich, dies eine Beispiel darf doch keineswegs als beweisend angesehen werden. Es kann sich hier doch um eine Ibn Quzmānische Etymologie handeln, die noch lange nicht richtig zu sein braucht. Vielmehr ist selbstverständlich die Forderung aufzustellen, dass die Zurückführung des Präsenzpräfixes كن, ك auf كان, ganz abgesehen von obigem Beispiel oder auch von ein paar anderen noch, wenn sich solche fänden, durch Gründe glaubhaft gemacht werde.

Die Sache liegt doch so: Wie soll es möglich geworden sein, dass ein arabisches Perfectum in absoluter Weise — ausserhalb der bestimmten Fälle, in denen sonst im Arabischen ein Perfectum präsentisch gebraucht wird — im einfachen Aussagesatz präsentische Bedeutung angenommen habe, so zwar, dass das Perfectum كان so unweigerlich präsentisch gebraucht worden wäre, dass es sich zu einem charakteristischen Präsenzpräfix ausgebildet hätte. Wie konnte sich in diesem Falle ein Bedeutungswandel vollziehen, der doch, so scheint es, wenn er öfter stattfand, jede Sicherheit der Zeitbezeichnung gefährden musste; wie konnte sich, so fragt man, der Körper der Sprache das Eindringen solchen Giftes gefallen lassen, statt es durch schleunige Eiterung sofort auszuscheiden?

[1] Ein Waṣla, wie es in dem uns beschäftigenden كَان der ersten Zeile des obigen Beispiels erscheint, steht häufig bei Ibn Quzmān bei langem ā, z. B. in نَهَار u. s. w. Es hat durchaus keine Bedeutung für eine etwaige andere Erklärung des obigen كان.

Man darf mir nicht entgegenhalten, dass ja im Algerischen im 10.
fragenden und negirten Satz كان nicht perfectisch, sondern präsentisch, im Sinne von: ist da? ist nicht da, gebraucht werde (so wird die Sache in den Handbüchern des Algerischen gewöhnlich dargestellt, s. z. B. Cherbonneau, *Dict. franç.-arab.*, S. xvi). Denn handelt es sich hier wirklich um كان? So schreibt man ja, und man spricht wohl auch in vielen Fällen *kān*, in anderen vielleicht, so vermuthe ich, *kăn*. Aber jedenfalls hat man dieses *kān* (und *kăn*?) zusammenzuhalten mit dem in derselben Weise und daneben auch in positiven, nichtfragenden Sätzen gebrauchten كاين in der Sprache von Mogador (C. W. Baldwin, *Dialogos*, Tanger 1893,[1] S. 22; 113; 114 und sonst) und in der des Wadi Sūs (Socin-Stumme in *Abhandl. der philol.-histor. Cl. der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, Bd. xv, Nr. 1, z. B. S. 24, Z. 22; 40, Z. 15. 20). In diesen Idiomen kommt zum Ueberfluss neben der Form كاين noch *kān* in gleichmässiger Anwendungsweise vor, so z. B. Socin-Stumme 60, 5. Die Form *kān* siehe hier auch noch z. B. 52, 5; 74, 25; 76, 24 (in negativen Sätzen). Bei Baldwin steht ما كان z. B. S. 108. Aus كاين konnten *kān*, beziehungsweise *kăn* in ähnlicher Weise werden, wie das gewöhnliche magrebinische *ăš* aus ايش, oder wie *rāḥ* aus رايح, dem im Aegyptischen das Futurum einleitenden Wörtchen, s. Wallin in *ZDMG.*, Bd. 6 (1852), S. 210.

Als Antwort auf die oben gestellte Frage könnte ich mir nur 11.
die folgende Erklärung nothdürftig zurechtlegen. Man könnte sagen: كان sei recht häufig als Hilfszeitwort in hypothetischen oder irgendwelchen Sätzen gebraucht worden, in denen sonst im Arabischen nur oder gern ein Perfectum mit präsentischer Bedeutung steht; es wäre in solchen Fällen in der Volkssprache regelmässig zu كنّ oder ك

[1] Ich habe nur diese spanische Ausgabe benutzen können, nicht auch die englische (s. A. Fischer, *Marokkanische Sprichwörter*, S. 15), die wohl nur durch das englische Gewand von der spanischen verschieden ist. Das Buch ist bisher wenig bekannt geworden. Es fehlte im Winter 1897/98 sogar in den Beständen des Britischen Museums. — Für das Arabische von Mogador habe ich mehrfach Belege nur aus Baldwin, nicht auch aus Socin, da mir dessen Arbeit wiederholt unzugänglich gewesen ist.

+ Tešdīd des folgenden Consonanten verkürzt worden; da nun in den Fällen, in denen wir uns dieses كن, ك jetzt denken, in der Vulgärsprache sehr häufig statt des Perfectums das Imperfectum steht,[1] so konnte, angesichts der starken Verkürzung der Form كن, ك, das Bewusstsein der Identität derselben mit كان schwinden und das mit dem nicht mehr verstandenen Präfix verbundene Verbum in diesem Complex als Imperfectum empfunden und, gleich dem einfachen Imperfectum, mit dem es in all den Fällen, die ich im Sinne habe, ganz auf gleicher Stufe stand, allmählich auch ausserhalb dieser Fälle als Imperfectum gebraucht werden. Dass es sich dann weiter von dem einfachen, die Präsenzbedeutung mit einschliessenden Imperfectum als reines Präsens differenzirte, wäre keine allzuschwer zu verstehende Entwickelung mehr.

12. Wenn diese Erklärung — sie liesse sich noch weiter ausführen — befriedigen sollte, so folgt daraus noch nicht, dass sie thatsächlich richtig ist. Wir haben bisher — und zwar noch nicht vollständig — den für unsere Frage uns interessirenden Sprachgebrauch bei Ibn Quzmān untersucht. Gesetzt, wir gelangten auf Grund einer Prüfung weiteren Materials zu einer andern Erklärung der Präsenzpartikel كن, ك, so würde diese andere Erklärung jedenfalls dadurch

[1] Ich kann auf dies wichtige Kapitel der vulgärarabischen Syntax an dieser Stelle nicht näher eingehen. Im Schriftarabischen steht in einem durch لو eingeleiteten hypothetischen Nebensatze, sowie in einem mit اذا eingeleiteten temporalen Nebensatze ausser dem Perfectum bisweilen auch ein Imperfectum; in Conditionalsätzen steht auch der Jussiv, dessen Form mit derjenigen, welche das vulgärarabische Imperfectum zeigt, vielfach übereinstimmt. So wäre, in der uns beschäftigenden Beziehung, der syntaktischen Entwickelung des Vulgärarabischen Vorschub geleistet gewesen, selbst wenn in der arabischen Volkssprache überall die uns aus dem Schriftarabischen — ursprünglich einer Form neben vielen anderen der arabischen Sprache — bekannten syntaktischen Verhältnisse gerade so vorhanden waren. Für unsere augenblickliche Frage kommen natürlich in erster Linie die besonderen Verhältnisse, wie sie bei Ibn Quzmān vorliegen, in Betracht. Hier steht das einfache Imperfectum zunächst öfter im Hauptsatz von hypothetischen Sätzen, deren Nebensatz durch لَوْ eingeleitet ist. Im Hauptsatze, wenn der Nebensatz durch ان كان eingeleitet ist, findet es sich z. B. 41 a 17: وَان كان يامُرْ بِمَا شا نَعْمَل مَا امَرْ. Im Nebensatz mit لَوْ z. B. 12 b 7; 94 b 17; im Nebensatz mit از *id* = اذا z. B. 51 a 1; 51 b 8. Vgl. oben § 5, 2.

nicht umgestossen werden, dass es bei Ibn Quzmān auch ein كن, ك, zu geben scheint, das vermuthlich auf كان zurückgeht. Das Zusammentreffen zweier äusserlich gleicher Formen, die aber ganz verschiedenen Ursprungs sind, ist doch sehr wohl denkbar. Das französische *errer* z. B. schliesst nicht nur das lateinische *errare*, sondern vor allem das spätlateinische *iterare* in sich. Dergleichen Fälle könnte man manche anführen. Und wenn wir oben sagten: Der Umstand, dass in hypothetischen und anderen Sätzen, in denen sonst im Arabischen gern oder nur ein Perfectum steht, im Vulgärarabischen vielfach ein Imperfectum angewandt wird, dieser Umstand habe es zu Stande bringen können, dass die Verbindung eines abgeschliffenen und nicht mehr kenntlichen كان mit einem Imperfectum in diesem Complex als Imperfectum empfunden und später auch ausserhalb der von uns ins Auge gefassten Sätze als Imperfectum und damit weiterhin als solches in präsentischer Bedeutung gebraucht wurde, so können wir mit demselben Recht jetzt umgekehrt sagen: Weil jene Correspondenz des Gebrauches der Tempora in jenen Sätzen stattfand, so konnte ein (noch irgendwie zu erklärendes) periphrastisches Tempus كن + Imperfectum, das in diesem Complex ein arabisches Imperfectum darstellte, in jene Sätze, als Imperfectum, eindringen, hier mit einem كان + Imperfectum gleichbedeutend gebraucht werden und gerade dadurch auf eine indessen auch schon rein phonetisch naheliegende Abschleifung des كان einwirken und Anlass zu einer Verschmelzung der beiden ursprünglich verschiedenen Elemente werden, beziehungsweise jenes كان verdrängen.

So werden wir denn, unbeirrt um ein scheinbar gewonnenes **13.** Ergebniss, in unserer Untersuchung fortzufahren haben.

Wir haben uns, in der Darstellung der bei Ibn Quzmān vorliegenden Verhältnisse, bisher der Vernachlässigung wenigstens eines Beispieles schuldig gemacht, in dem eine dem Imperfectum vorangehende Partikel vorkommt, die mit den Formen كن und ك offenbar zusammenhängt, aber eine von jenen verschiedene Form, auf die ich schon oben hindeutete, aufweist, die Form كنّ. Die Bedeutung dieses

periphrastischen Verbalausdruckes ist zweifellos präsentisch; der Satz ist ein einfacher Aussagesatz. Es heisst 48 a 21:

كُنَّ نسأل ٱللّٰه ان يَبقيك

‚Ich bitte Gott, dass er dich erhalte.'

Die Stelle ist sehr sorgfältig und deutlich geschrieben; an der Lesung ist kein Zweifel. Die Form كُنَّ steht mit dem Metrum in vollkommenem Einklange; zu irgendwelchen Emendationen liegt nicht der mindeste Anlass vor; die Formen كُنْ und ك + Tešdīd würden das Metrum stören, und es ist nicht einzusehen, wodurch sie in diesem einfachen Satze, in dem nichts fehlen darf und zu dem nichts hinzukommen kann, mit dem Metrum in Uebereinstimmung gebracht werden sollten.[1]

Soviel steht fest: mit dieser Form كُنَّ ist die Zurückführung des präsentischen كُنْ auf كان nicht in Einklang zu bringen.

14. Ehe wir aber auf diese neue, zunächst zusammenhanglose Form كُنَّ eingehen, wird es gut sein, dass wir uns umsehen, ob und unter welchen Verhältnissen wir sonst noch irgendwo eine den bisher von uns ermittelten Formen ähnliche oder gleiche Präsenzpartikel antreffen.

Dabei wird man zunächst an das nach Spanien gehörende, dem Ibn Quzmān etwa gleichzeitige Leidener lateinisch-arabische Glossar (vgl. z. B. DOZY, *Suppl.*, S. VIII), an dessen Ausgabe Herr Prof. SEYBOLD

[1] Jedenfalls nicht كُنَّ zu lesen ist in einem Falle 34 a 4. Hier steht thatsächlich da: كُنَّنَرَىٰ. Das erste نـ hat aber auch einen Schwanz nach unten, der durchstrichen zu sein scheint; es hat den Anschein, dass dies Nūn ursprünglich ein Schluss-ن war und dass dastand: كن نرى, wobei wir doch zunächst an كُنْ نَرَىٰ zu denken haben. Darnach hat der Schreiber offenbar das كن mit dem folgenden Wort verbinden wollen; indem er den nach unten gehenden Schwanz des Schluss-ن von كن durchstrich und die Verbindung mit dem folgenden نرى thatsächlich ausführte, wurde aus dem Schluss-ن ein nach beiden Seiten verbundenes نـ. Da der Schreiber, wie ich annehme, das sonst gewöhnliche كُنَّرَى schreiben wollte, so erhielt dies نـ nun Tešdīd und Fatḥa. Selbstverständlich wurde nun das von der ursprünglichen Schreibung noch vorhandene Anfangs-Nūn von نرى mit seinem Vocal, der schon vor der Correctur geschrieben sein mochte, überflüssig und musste getilgt werden. Dies scheint aus Versehen unterlassen zu sein. Diese Auffassung der Stelle empfiehlt sich dadurch, dass die Form كُنَّنَرَىٰ nicht in das Versmass passt, welches vielmehr كُنَّرَىٰ erfordert.

jetzt druckt, denken. Die Leidener Hs. sowie ihre Berliner Abschrift befinden sich seit einiger Zeit in Händen des Herrn Prof. Seybold, so dass ich sie nicht einsehen konnte; aber Herr Prof. Seybold hatte die Güte mir auf meine Anfrage mitzutheilen, dass sich in dem Glossar keine Spur des uns beschäftigenden Präfixes vorfinde.

Etwa ein Jahrhundert jünger als die Sprache des Ibn Quzmān ist die gleichfalls nach Spanien (obwohl, wie es scheint, nach einem anderen Theile des Landes) gehörende Sprache des im Jahre 1871 von Schiaparelli herausgegebenen Vocabulista. Aber hier kommen nur zwei nichtvulgäre Textstücke auf einigen, zwischen den beiden Theilen, aus denen das Werk besteht, befindlichen Blättern vor, sonst enthält das Buch keine Texte, nicht einmal, soweit ich gesehen habe, einzelne Sätze. Allerdings aber soll sich, nach Schiaparelli, S. xv, ebenfalls zwischen den beiden Theilen, aus denen der Vocabulista besteht, von einer späteren Hand u. a. ein nicht vollständiger Abriss der Conjugation von كتب finden, wobei an der 1. und 3. Person sing. des Aorists das Präfix ʕ erscheint. Diese Notizen hat Schiaparelli leider nicht mit abgedruckt, er sagt auch nichts über ihr Alter und sonstigen Charakter, so dass ich nicht urtheilen kann, ob sie vielleicht einen Werth beanspruchen können.[1]

Von Interesse ist aber die Vergleichung des bei Pedro de Alcala 15.
vorliegenden Sprachgebrauches mit dem des Ibn Quzmān.

Pedro spricht in seiner Arte, die ich nach Lagarde's Ausgabe[2] citire, auf S. 16 (Cap. xix) selber über den Gebrauch eines Verbalpräfixes *qui* (d. h. ʕ). Er sagt:

Los tiempos enlos verbos arauigos son dos solamente, como dicho es: conuiene saber, presente y preterito. Es empero de notar, que quando alguna boz de nuestro hablar castellano viniere de tal manera, que por el latin la porniamos enel preterito imperfeto del indicatiuo o enel presente del optatiuo, ponemosla por el arauia enel

[1] In der Münchener Hs. arab. 906, die (in der Hauptsache eine Abschrift der von Schiaparelli herausgegebenen Hs. der Riccardiana?) den arabisch-lateinischen Theil des Vocabulista enthält, findet sich von diesen Notizen nichts.

[2] *Petri Hispani de lingua araba libri duo,* Gottingae 1883.

presente del indicatiuo coneste aduerbio o nota *qui*. Exemplo: yo querria que tu fueses comigo a missa, en arauia dezimos anĭ qui nirĭt énne énte quĭ tamxĭ máay la çalá. Empero si enel aljamia viniesse en tal manera, que por la gramatica lo porniamos enel preterito plusquamperfecto, ponemoslo por el arauia enel preterito con este aduerbio o nota *qui*. Exemplo: si ouierades venido, ya ouieramos leydo dezimos léu qui tucúnu gĭtum, qui nucúnu caráyna: si ouieramos ydo léu qui mexéina.

Ist es hier nicht wie bei Ibn Quzmān? In den beiden letzten Beispielen ein ؏, das wir auf كان (bei Pedro de Alcala = *quĭn*) zurückzuführen kein Bedenken tragen; in dem ersten Beispiel aber ein anderes ؏, das an كان zu knüpfen, wir zunächst kein Mittel sehen. Beide *qui* aber sind von Pedro zusammengeworfen.[1]

16. Dem, was wir hier schon lernen, entsprechen die Thatsachen, welche wir in den in der Arte sich findenden Texten antreffen.

Wir haben erstlich ein *qui*, neben dem nun auch die Form *quin* auftritt, das = كان ist oder sein kann.

So 47, 26 f.:

Uendistes alguna cosa por mas delo que valia en mucha manera? = Bĭét xéi bi céum gáli aqċár aádĭm min alleḍĭ quin yazvĭ?

47, 29 f.:

Comprastes alguna cosa por mucho menos delo que valia? = Acharáit xéi bi ácal áv bi céum raḳĭç min alleḍĭ qui yazvĭ?

In diesen beiden ganz parallelen und sehr klaren Beispielen haben wir das eine Mal *quin*, das andere Mal *qui*, je mit dem Imperfectum, ganz im Einklang mit dem sonstigen Gebrauch von كان mit dem Imperfectum = dem lateinischen Imperfectum. — Vgl. dazu noch 37, 13 (span. Text) = 37, 16 f. (arab. Text).

---

[1] Man beachte, dass Pedro an der ersten Stelle des oben Angeführten zwei Fälle annimmt: 1. *qui* = lat. Imperf. indic. Dafür gibt er kein Beispiel. Dieser Gebrauch wäre = كان mit dem arab. Imperf. 2. *qui* = lat. Praes. conj., wofür das Beispiel gilt. Hierbei mag er, mit Beziehung auf *qui nirĭt*, etwa an lat. *velim*, bei dem von *énne* eingeleiteten *quĭ tamxĭ* aber an den im Lateinischen nach *ut* stehenden Conjunctiv gedacht haben. Man vergleiche die weiter aus Pedro de Alcala mitzutheilenden Fälle, in denen ؏ in Finalsätzen steht.

Beispiele von *qui* in Conditionalsätzen:

45, 24 ff.:

Cobdiciastes alguna muger en tal manera que si lugar y tiempo ouiesedes, pecariades con ella? = Admanéit tanjamáâ marâ ydé qui tucún leq máudaâ áv guáqt, qui taznáâ máha ḍil ḍenb?

58, 34 f.:

Pues si dubdays en alguno dellos [articulos], es menester . . . = Fa ydé qui tixequéq fi xéi min al omór cúlla alleḍina cóltilaq, guĭgib aáliq . . .

Diesen Beispielen schliessen sich vielleicht auch die beiden 35, 6 und 37, 17 (des arabischen Textes) an, etwa auch 53, 37 f. Vgl. unten.

Wir haben nun aber auch zweitens in diesen Texten jenes 17. andere *qui*, neben dem wir auch einmal die Form *quin* antreffen, und zwar, abgesehen von einem Falle, wo das Perfectum folgt (s. § 20), in Verbindung mit dem Imperfectum.

33, 11 ff.:

Tres cosas auemos menester saber, y querria dezir enla habla presente = Nahtĭju nedrú ĉaláĉa min al axiĭt, alleḍĭ quinnirĭd nicóllucum dĭbe fi héḍe al quelĭm, quemé yuḍcáru lécum. Worauf die Aufzählung folgt. Das *quinnirĭd* hier ist ganz parallel dem obigen *qui nirĭt* (§ 15), sowie dem Beispiel bei Ibn Quzmān 16 a 6 (s. oben § 7, b), womit Ibn Quzmān 9 b 16 (s. ebenda) zu vergleichen ist.

40, 6 ff.:

Mandastes hazer o fezistes algun maleficio en que fuesen llamados los demonios oculta o manifiesta mente? = Aâmélt xéi min azhár, áv amárt li háde énne yaámélu, falleḍĭ qui icéhu axayátin moḳbĭ áv bi xóhora? Wörtlich: Hast du etwas von der Zauberei gethan . . . in welcher man anruft . . . Das: فى الذى . . . الشَّحَرْ statt السحر الذى فيه ist ja sehr merkwürdig, aber ich weiss nicht, wie man die Stelle anders verstehen soll.

Weiter steht *qui* in solchen untergeordneten Sätzen, in 18. welchen sonst im Arabischen nur das Imperfectum, nicht auch das Perfectum stehen kann, wie denn auch bei Pedro de Alcala selbst

in diesen Fällen sich neben dem Gebrauch von *qui* mit dem Imperfectum, das blosse Imperfectum, ohne *qui*, angewendet findet. In dieser Weise steht *qui*:

1. In Sätzen, die durch *enne* eingeleitet sind und abhangen von Verben, die bedeuten: befehlen, schwören (dass etwas geschehen solle), wünschen, veranlassen.

40, 10 ff.:

Fezistes o mandastes hazer algunos encantamientos con cosas sagradas? = Aâmélt énte áv amárt li háde énne qui yaâmél xéi min azhár bal axiĭt mĭta alláh? Ein ganz ähnliches Beispiel s. 48, 6 ff.

41, 33 ff.:

Jurastes de guardar algunos stablecimientos o ordenaciones de alguna comunidad o compañia? = Haléft énne qui taharéç tartĭb áv aguáid, guá baâdedĭ me aharéçtu?

53, 25 ff.:

Quisierades alguna vez por la tristeza que teniades, no auer nascido o morir como quiera? = Admanéit ... énne ix tucun maḳlóq fi ḍi dúnia céu qui tumút quif irĭd áv fi cúlli ráhad?

54, 38 f.:

Fuestes causa que alguno quebrantasse algun dia de ayuno? = Cunt énte cebéb énne hade qui yeqcér a ciám. — Aehnliche Beispiele, wie dies letztere, s. 46, 21 ff.; 50, 7 ff.; 57, 8 f.

2. In Finalsätzen, und zwar öfter nach *fi hacat* = ‚damit' und einmal nach einem in demselben Sinne gebrauchten *enne*.

40, 13 ff.:

Mandastes hazer o hezistes algunas adeuinanças para hallar alguna cosa hurtada o perdida? = Aâmélt énte áv amárt li háde énne yeqhén fi hácat qui yengebér xéi maçurúq áv mundĭ? — Ebenso die Beispiele: 42, 4 f.; 44, 17; 44, 32 ff.; 45, 1 f.; 46, 31 f.; 48, 30 f.; 51, 14 f. — Daneben steht *fi hacat* mit dem einfachen Imperfectum, ohne *qui*, z. B. 46, 1; 46, 9; 46, 11.

46, 18 ff.:

Posistes a alguno por alcaguete entre vos y otra persona? = Arcáit ahadé énne qui iucún caguéd béineq gua béin incén anáḳar?

Als zweifelhaft, ob den in § 16 oder den in §§ 17. 18 aufge- 19.
führten Beispielen zuzuzählen, führe ich die beiden folgenden Fälle an:

35, 1 ff.:

Ein Christ muss ein Mal im Jahre beichten, a vn que seria mejor muchas vezes = . . . guá ahcén qui yucún yjú marrát quiĉĭra.

Sieht man diesen Satz als einen Bedingungssatz an, so kann *qui yucún* = كان يكون sein und das Beispiel zu § 16 gezogen werden. Man kann aber auch einfach übersetzen: ‚Und besser ist es, (dass) er geht.'

Und der andere Fall, 53, 37 f.:

Ouistes alguna vez tanta tristeza o enojo, que viniessedes en desesperacion? = Atgayárt mirár dilqued, énne qui tigĭ fi cánat céu fi quillat a rajé falláh.

In diesem Falle ist nach *enne* sowohl ein Perfectum (also auch etwa كنت تجى oder كان تجى) als ein (arabisches) Imperfectum denkbar. Will man hier *qui tigĭ* als كان تجى fassen, so ist in einem solchen Falle ein erstarrtes كان, hier statt كنت, befremdend, und ich weiss keine sonstigen Belege dafür, während ja die Erstarrung des كان in ان كان, لو كان u. s. w. sowohl leicht verständlich ist wie häufig vorkommt. — Dagegen würde sich *qui tigĭ* = einem einfachen *tigĭ* zwanglos den übrigen unter § 18, 1 beigebrachten Beispielen anschliessen.

Wie nun in den in §§ 17. 18 angeführten Fällen *qui* mit einem 20.
Imperfectum einem einfachen Imperfectum zu entsprechen scheint, so haben wir bei Pedro de Alcala wenigstens auch einen Fall, wo *qui* mit einem Perfectum einem einfachen Perfectum entspricht.

54, 24 f.:

Comistes alguna vez tanto que lo vomitasedes? = Equélt mirár hati quĭ atcayéit gua aámélt de min nĭataq?

Hier hätte *quĭ atcayéit* = كان تقيّأت, was also doch = unserem Plusquamperfectum wäre, keinen Sinn, wozu noch die oben schon berührte Schwierigkeit der Erstarrung des كان kommt, so dass hier an die Gleichung *quĭ* = كان kaum zu denken ist.

So interessant nun auch die Feststellung dieser bei Pedro de Alcala vorliegenden Verhältnisse ist, so sehe ich in ihnen doch kein

Moment, das uns für die Erklärung der uns beschäftigenden Präsenzpartikel einen neuen Weg zeigte. Wir haben uns also noch weiter umzusehen, ob wir nicht doch noch irgendwo ein solches Moment antreffen möchten.

21. Dass ein Präsenzpräfix *ka* auch in Kordofan, einer von Marokko schon recht weit abliegenden Gegend, möglicherweise vorkomme, entnehme ich einem Satz bei Joseph H. Churi, *Sea Nile, the Desert and Nigritia* . . . London 1853. S. 244. Der Verfasser, ein libanesischer Maronit, spricht hier von eingeborenen Frauen des Landes, denen er unterwegs begegnete, allem Anschein nach vom Stamme der Kobābīš-Araber. Aus dem Munde einer derselben hörte er den Satz: *uaommi ca tetzaian chede* = and my mother adorns herself so. Die Kobābīš gehören zu denjenigen Arabern Centralafrikas, welche einerseits die bestimmte Tradition haben, direct von Osten her, über das Rothe Meer, in ihre gegenwärtigen Sitze eingerückt zu sein, und die sich andererseits auch nach dem aus der arabischen Volkssage bekannten Abū Zeid generisch als 'Arab Abū Zeid bezeichnen,[1] so dass wir also vielleicht einen Kern von Hilāl-Arabern, die ja um die Mitte des 11. Jahrhunderts n. Chr. ihre Sitze in Oberägypten verliessen, unter ihnen anzunehmen haben. Nun sind ja allerdings unter den Arabern der Gegenden von Darfor ab westwärts magrebinische, aus Tripolitanien und Tunisien stammende Elemente nachweisbar. Aber bei den Arabern, die Churi antraf, also noch östlich von Darfor, handelt es sich jedenfalls kaum um einen versprengten Stamm des äussersten Magreb, und die Frau, die jene Worte gebrauchte, eine gewöhnliche Beduinenfrau, stammte wohl nicht aus der weiten Ferne Marokkos. Leider aber wissen wir sonst noch fast nichts über die Sprache der Araber Kordofans und ich muss mich jeder weiteren Erörterung der mitgetheilten Thatsache enthalten.

[1] Siehe das Buch des Grafen d'Escayrac de Lauture, *Le Désert et le Soudan* . . . Paris 1853, das ich augenblicklich nur in der deutschen Ausgabe, *Die Afrikanische Wüste und das Land der Schwarzen am oberen Nil* . . . Neue Ausgabe, Leipzig 1865, zur Hand habe. Siehe dort Cap. 4, § 1 (deutsche Ausg., S. 112). Damit wolle man die wichtigen Mittheilungen über die Araber Centralafrikas vergleichen, welche in den Reisewerken von Barth und Nachtigal enthalten sind.

Dafür aber liegt ein durchaus genügendes Material zur Beur- 22.
theilung des Gebrauchs eines Wörtchens كن in einer noch weit östlicheren Gegend vor — ja, es handelt sich jetzt sogar um eine Gegend des äussersten arabischen Ostens, während wir doch vom äussersten Westen ausgegangen waren.

Die Königliche Bibliothek in Berlin verwahrt zwei werthvolle arabische Handschriften: Petermann II 416 = Ahlwardt (VII) 8260 und Petermann II 543 = Ahlwardt (VII) 8263, welche ich für die von mir vorbereitete ‚Kritische Bibliographie der arabischen Dialecte' näher geprüft habe. Der arabische Titel von Petermann II 416 lautet: هذا فيه غزل وحماسه وغراميّات ومدح ملوك على لسان البدو ويقال له موال لانّه شعر ملحون على غير قاعدة النحو وجميع الناس يطربون منه ويفهمونه. Der Titel von Petermann II 543 ist folgender: هذا نظم شعرا عرب الحلّه والنجف والخزاعل يمدحون امرآءهم وشيوخهم وهو شعر بدوى ملحون فكافهم كاف عجمى وجيمهم چيم عجمى.

Der thatsächliche Inhalt dieser beiden eng zusammengehörenden, von orientalischer Hand um das Ende des vorigen und den Anfang des jetzigen Jahrhunderts geschriebenen, dabei ziemlich umfangreichen und wohlerhaltenen Handschriften entspricht den mitgetheilten Titeln. Wir haben also hier wichtige Denkmäler der Sprache von Beduinen des Zweistromlandes, beziehungsweise Nordarabiens vor uns — einer Gegend, die sich südlich von Bagdad ausdehnt und die Lage des alten Kufa einschliesst. Wenngleich natürlich für die linguistische Ausnutzung dieser Beduinenlieder dieselbe Einschränkung gilt wie für alle übrigen, so sind sie doch reich an sicher zu beurtheilenden sprachlichen Eigenthümlichkeiten und verdienen durchaus die eingehendste Beachtung der Sprachforscher. Die von Prof. Socin vorbereitete Bearbeitung von Beduinenliedern des Neǧd soll ja jetzt druckfertig sein. Die Vergleichung dieser Neǧd-Texte mit den Texten der Berliner Handschriften muss ein hohes Interesse gewähren. Manches Licht erhalten die Berliner Texte namentlich durch die von Wallin, Wetzstein und Sachau veröffentlichten Sprachproben.

Für unsere gegenwärtige Untersuchung seien nun hier einige 23.
Stellen der Handschrift Petermann II 416 mitgetheilt.

Bl. 4 a, Z. 17—19 und Bl. 4 b, Z. 1:

4 a 17 ابات اساهرْ[so!] نحيل ألجسم متعنّي وبضامري من اصاويب الزّمان اكلام

18 مى حيث ما شوف ولف ألجهل متعنّى يمّى ولا يوم جاني منّهُ جُوز اكلام

19 كنّه نساني وبطّل نشدته عنّي بالطّول واختار غيري للوُدّاد ورام

4 b 1 تجري عليه المدامع كيف ما عنّي

‚Ich verbringe schlaflos die Nacht, abgefallenen Leibes, leidvoll, und in meinem Inneren rede ich [sind Worte] von den Schicksalsschlägen. Weil ich nicht sehe, dass mein treuloses Liebchen sich meinetwegen Kopfschmerzen mache; auch nicht an einem einzigen Tage habe ich (auch nur) zwei Worte von ihm erhalten. (19) Ach, es hat mich vergessen und es hat sein (mit mir) Reden mir entzogen,[1] nun lange schon, und einen anderen als mich hat es zur Liebe sich erkoren und ersehnt! Es fliessen darob die Thränen wie Wasser von mir herab' . . . u. s. w. — So übersetze ich. Ich weiss nicht, ob man statt dessen Z. 19 übersetzen will: ‚Es scheint, dass es (mein Liebchen) mich vergessen hat und das mit mir Reden für [?] die Dauer aufgegeben und einen anderen als mich zur Liebe sich erkoren und ersehnt hat.'

24. Bei dieser Stelle der Hs., Bl. 4 a 19, und bei den folgenden wird sich bei jedem bald die Ueberzeugung befestigen, dass die hier vorliegenden Formen كنّ (كن) eine Zusammenziehung aus كأنّ (event. كأنْ?) seien.[2] Aber auch soviel ist hier wie in den späteren Beispielen klar, dass es sich dabei nicht um das allgemeiner be-

[1] Oder: Er fragt (erkundigt sich) nicht mehr nach (عن) mir.

[2] Sicher in den Gedichten ist كنّ mit Substantiv oder Suffix, und für die Volkssprache der Dichter dürfen wir eben dies كنّ wenigstens in Verbindung mit Suffixen annehmen. Ob und unter welchen Verhältnissen in der Volkssprache daneben etwa auch ein aus كأنّ entstandenes كنّ oder ein aus كأنّ oder كأنْ entstandenes كنْ bestehen, wird wohl eine spätere unmittelbare Untersuchung der Volkssprache (möglichst nicht auf Grund von Gedichten) lehren müssen. Ob der Dichter irgendwo ein كنّ oder كنْ intendirt habe, weiss ich nicht zu sagen; auf das Fehlen des Tešdīd ist natürlich nichts zu geben, Ǧezma habe ich nicht bemerkt; andererseits wage ich es nicht, bei diesen Beduinenliedern aus metrischen Verhältnissen irgendwelche Schlüsse auf das Bestehen oder Nichtbestehen einer Sprachform zu machen.

kannte كَأَنَّ, durch welches etwas Irreales zur Vergleichung herangezogen wird, handeln kann. Theilweise kommt es sicher auf den Ausdruck gerade von etwas Realem an, in anderen Fällen wird etwas mindestens als möglich angenommen. Ohne dass ich hier schon in eine Erklärung dieses كَأَنَّ (beziehungsweise كَأَنْ) eintreten kann — ich habe das für die Untersuchung heranzuziehende Material noch nicht erschöpft — deute ich hier nur an, dass es den Anschein hat, als könne die Partikel, welche in den von mir aus der Berliner Hs. beigebrachten Fällen mit dem Perfectum verbunden ist, fast durchweg ohne Schaden des Sinnes in der Uebersetzung unbeachtet gelassen werden oder als sei in mehreren Fällen eine Bekräftigung der durch das folgende Perfectum ausgedrückten Aussage (etwa im Sinne unseres: Ja, offenbar, wahrlich, ha!) dem Sinne angemessen.

An unserer Stelle kann man nicht wohl übersetzen: Es ist, als ob er mich vergessen hätte (aber er hat mich nicht vergessen!) u. s. w. Nimmt man بالطول von der Vergangenheit, nicht von der Zukunft, so ist es auch kaum angängig zu übersetzen: Es scheint, dass er mich vergessen hat (die Möglichkeit dieser letzteren Uebersetzung, abgesehen vom Zusammenhang, nehme ich erst einmal einfach an; weiter unten wird weiter davon die Rede sein). Von allem anderen abgesehen, wird letztere Uebersetzung durch die enge Verbindung des Satzes mit dem folgenden: ‚und er redet nicht mehr mit mir (oder: er fragt, erkundigt sich nicht mehr nach mir)' erschwert. Das ist nicht etwas, bei dem es sich um einen Schein handeln könnte. Mit dieser Aussage von etwas Thatsächlichem aufs engste durch und verbunden, erscheint nur gleichfalls eine Aussage von etwas Thatsächlichem passend. ‚Ha! Er hat mich vergessen! Er hat andauernd das mit mir Reden (nach mir Fragen) aufgegeben!'

Nur wenn man بالطول von der Zukunft nimmt ‚für die Dauer' (was mir indessen schwierig scheint), scheint mir die oben an zweiter Stelle gegebene Uebersetzung möglich zu sein. Aber befriedigend ist der Sinn des Satzes auch so noch nicht.

War nun eben Raum gegeben für abweichende Uebersetzungen, 25.
so ist dagegen die folgende Stelle klipp und klar. Es heisst

Bl. 7 a, Z. 13 als Anfang eines Gedichtes:

انقضتموا عهدنا يا خلّتي كنّكم بقتم بمن لاذ بحماكم وبى كنّكم

‚Ihr habt unseren Bund gebrochen, meine Freunde! Ha! Ihr habt Verrath geübt an dem, der sich in euern Schutz und Schirm begeben hatte!‘

Der Parallelismus der beiden Aussagen ist hier in die Augen springend. An ein ‚Es ist als ob‘ ist hier doch keinesfalls zu denken!

26. Noch folgende Stellen mögen hier Platz finden.

Bl. 18 b, Z. 1. 2:

اَلْوِرْق لو يفهمن نوحى اجابتـــــى وانتا مغلّس لما هذا لكسل [so] وهمال[1]
كنّ البطون الّذى زمّن وجابتـــــى دَعَنْ وقالنْ دموعك لم تزال همـــــال

‚Wenn die Blätter meine Klage verstünden, sie gäben mir Antwort. Und du . . . [?], warum diese Stumpfheit und dies (meiner) nicht Achten? Ja, die Thäler, welche rauschten und mir Antwort gaben, riefen mir und sagten: Deine Thränen strömen ja unaufhörlich fort.‘ Allenfalls möge man auch übersetzen: ‚Es war mir, als ob die Thäler, welche rauschten und mir Antwort gaben, mir riefen und sagten . . .‘ Doch lebendiger — und den Dichtern dieser Sammlungen fehlt es durchaus nicht an lebendiger dichterischer Kraft — ist jene Uebersetzung, und sie wäre parallel einer andern Stelle, Bl. 5 b, Z. 18:

وبنات نعْش اعادتّي[2] وسالتـــــى عن حالتي قلت الْهنْ جار الصّحيب وضام

‚Und die Plejaden unterhielten sich mit mir und fragten mich, was mit mir sei. Ich sagte zu ihnen: Unbill und Harm hat mir der Freund gethan!‘

Endlich füge ich hier noch ein Stück aus der vorn alphabetischen vierzeiligen Qaṣîde an, von der bei AHLWARDT VII, S. 274 oben die Rede ist. Die Verse erinnern an unsere Schnadahüpferln.

Bl. 114 a, Z. 9—12:

114 a 9 غ غنّى يا معنّا بى غـــــزال[3] طول ما دولاب دهرك لكْ غزال

[1] همال für اهمال.

[2] Vgl. maltesisch *ʿād jʿīd* = sagen, erzählen.

[3] Für غزل, die Vocallänge ist wohl durch den Accent zu erklären.

10 من يقول التيس يتبدّل غزال يو[1] يردّ اللّيل شمس من دُجاه

11 فَ فلا دهرى يساعدنى بمـــــال تا استند حمل ولغى حين مال

12 كن هذا الدّهر من ملقاى مال وين ما يمّمت خلّانى ثـــواه

‚Singe nur immer, du Kummervoller, (deine) Liedchen, so lange das Rad deines Schicksals dir den Faden spinnt. Wer da behauptet: Ein Ziegenbock verwandelt sich in eine Gazelle, der lässt wohl gar die Nacht aus ihrer Finsterniss zur Sonne werden. Denn mein Geschick greift mir mit Geld nicht unter die Arme, dass ich die Last meines Liebchens stützen könnte, wenn sie sich neigt (dass ich dem Liebchen zur Erfüllung seiner Wünsche beispringen könnte). Wahrlich, dies Schicksal ist mir geflissentlich aus dem Wege gegangen. Wohin ich mich auch wandte (wende) — (das Ergebniss ist:) es hat mich, hoffärtig sich abwendend, stehen gelassen (il m'a planté là).‘

Hier wäre ein: ‚Es scheint dass das Schicksal mir aus dem Wege gegangen ist‘ sehr matt und fade; ausserdem erscheint es auch hier durch den Parallelismus eines Satzes, des خلّانى ثواه, ausgeschlossen.

Ohne Zweifel mit dem Sprachgebrauch der Berliner Hs. zu- 27.
sammen gehört ein Sprachgebrauch, den wir in dem von Wetzstein in *ZDMG.* 22 (1868) mitgetheilten Text aus der syrischen Wüste antreffen. Die Sprache dieses Textes ist ein mit anderen Sprachelementen der syrischen Wüste, zum Theil auch mit Ḥaḍari-Elementen untermischtes ʿAneza-Arabisch, und die Araber, deren Sprache hier ihren Ausdruck findet, leben jedenfalls in der Nähe derjenigen, von denen die Lieder der Berliner Hss. stammen, wenn sie nicht sogar mit ihnen näher verwandt sind. Hier haben wir ein مِنّ, mit regelmässiger Setzung des Tešdīd, das theils mit einem Suffix (مِنّهُم), theils mit einem unmittelbar folgenden Substantiv, theils ohne Suffix und ohne unmittelbar folgendes Substantiv, in jedem Fall ein folgendes Perfectum oder doch einen Nominalsatz, der einen mit einem Per-

[1] Dies in den Gedichten öfter vorkommende يو ist mir räthselhaft geblieben.

fectum gebildeten Satz ersetzt, einleitet. Dass diese Partikel auf den Sinn der Sätze einen Einfluss habe, ist bei unbefangener und sorgfältiger Lectüre des Textes mir nicht ersichtlich gewesen. WETZSTEIN wurde eine plumpe Originalglosse mitgetheilt (وِبْن = وبالأخير ‚und schliesslich'); ich sehe nicht, dass mit dieser irgend etwas anzufangen ist. WETZSTEIN selbst stellt das Wort mit dem hebr. und aram. זֶה zusammen (S. 119) und übersetzt es meist mit ‚da' (zeitlich), einmal (S. 96 zu der Stelle 77, 12 [vgl. unten], wo davon die Rede war, dass die Mädchen an einem Giessbach angekommen waren), wie es scheint, mit ‚dort' (örtlich). Ich weiss nicht, wodurch WETZSTEIN's Ansicht gestützt werden könne, wie eine solche Partikel in den bezüglichen Fällen einen ungezwungenen Platz finden und wie sie z. B. zu der Stelle 75, 10. 11 passen soll.

Die Stellen des WETZSTEIN'schen Textes sind folgende:

74, 11: وِبْن قال هالشَّيْخ ‚Und es sprach der Scheich'; 75, 10. 11: وِبْن شافُوا بَعْضَهُم وِبْن قال الخالْدى ‚Und sie erblickten sich gegenseitig und der Châlidit sagte'; 77, 12: وِبْنَهِنْ طاحَن وصارَن يَتْعَاشَرَن بَعْضَهِن ‚Und sie (die Mädchen) stiegen herunter (von den Kamelen) und unterhielten sich mit einander'; 83, 17 f.: وِبْن قَوْلَة بِنْت عَمَّهْ ‚Und es sagte ihre Base' (vgl. zu قولة WETZSTEIN's Anm., S. 149); 84, 16: وِبْن الشائِب خَزَا الشَيْطان ‚Und der Alte hütete sich vor dem Satan'; 85, 19: وِبْنَهُم قَعَدُم مِنْغالِيين ‚Und sie setzten sich erschreckt aufrecht'; 87, 4: وِبْن قَوْلَة على ‚Und 'Ali sagte'.

28. Den obigen Beispielen aus der Berliner Hs. und aus dem WETZSTEIN'schen Texte möchte ich noch ein anderes aus einer anderen Quelle anschliessen. In den Dialogen, die einen Theil des Buches von ANTON TIEN, *Egyptian, Syrian and North-African Hand-Book* ... London 1882, bilden, handelt es sich S. 74 um eine Mahlzeit. Das Essen wird ausgezeichnet befunden, und der Gast sagt zum Gastgeber: This is a delicious pie ... I think you have an excellent cook, und der letztere Satz ist arabisch so wiedergegeben: *kainna tabbakhak istah.* Deutsch würden wir hier sagen: Es scheint, d. h. es ist klar, es ist offenbar, es ist zu sehen, dass du einen guten Koch hast — ‚du hast ja einen guten Koch.'

Hier ist *kainna* (also = كَأَنَّ!) offenbar mit dem Imperfectum verbunden.

Aus dem Sprachgebrauch welcher Gegend stammt dieser Satz?

Tien sagt über seine Person und die Quellen, an denen er schöpfte (es waren aber sicher lebendige Quellen der gesprochenen Sprache selbst) im Innern des Buches nichts. Ein Urtheil über das Buch ist nicht leicht. Es kann auf den ersten Anblick scheinen, als sei es ein Gemisch von Syrischarabischem, Aegyptischarabischem und Schriftarabischem. Doch findet sich manches Besondere darin, das in mir die Annahme erweckte, das Buch könne zum Theil den Dialect einer nicht so sehr am Wege liegenden Gegend, wie ich glaube des syrischen Kreises, und zwar einer Gegend des Zweistromlandes, zum Ausdruck bringen. Das *kainna* des obigen Satzes würde ja vortrefflich dazu stimmen. — Von Prof. Martin Hartmann hörte ich neulich, Tien stamme aus Beirut. Der Name sei = tījēn = تيّان (Feigenmann), dem Namen einer Familie, die einst in Beirut stark verzweigt, dort in einer bestimmten Gegend ansässig war und so stark zusammenhielt, dass sich in ihrer Mitte eine bestimmte لُغة تِيّانيّة bildete.[1] Aber vieles in dem Buch ist entschieden nicht beirutisch und entstammt wohl auch nicht der لُغة تِيّانيّة. Die Syrer kommen viel umher. An welchen verschiedenen Punkten des arabischen Sprachkreises hat A. Tien später gelebt? — Eine Antwort, die ich auf einen an Herrn A. Tien selbst gerichteten Brief erhielt, hat mich über das, was ich zu erfahren wünschte, leider nicht genügend unterrichtet.

In merkwürdiger Uebereinstimmung mit den von mir soeben 29.
aus der heutigen lebenden Sprache des arabischen Ostens angeführten Beispielen steht ein Sprachgebrauch, mit dem sich die alten Grammatiker beschäftigt haben.

Zur ersten Orientirung gebe ich hier einen Auszug von dem, was darüber im Muḥīṭ al-Muḥīṭ (unter كَأَنَّ) steht.

كأنّ ... وهى حرف مركب عند اكثرهم قالوا والاصل فى كأنّ زيدًا اسدٌ ...
وذكروا لكأنّ اربعة معان . احدها وهو الغالب عليها والمتّفق عليه التشبيه

[1] Vgl. M. Hartmann im Beiruter Mašriq, Jahrg. 1, Nr. 17, (1. Spt. 1898), S. ٧٩٨.

وزعم جماعة انهُ لا يكون الا اذا كان خبرها اسمًا جامدًا كما مُثِّل بخلاف كأنَّ زيدًا قائم او فى الدار او عندك او يقوم فانها فى ذلك كلهِ للظنّ. والثانى الشكّ والظنّ وذلك فيما ذُكِر وحمل ابن الانبارى عليهِ كأنَّك بالشتاء مقبلٌ. اى اظنهُ مقبلًا. Nach Erwähnung eines dritten Gebrauches von كَأَنَّ heisst es weiter: والرابع التقريب قالهُ الكوفيّون وحملوا عليهِ كأنَّك بالشتاء مقبل وكانك بالفَرَج آتٍ وكأنَّك بالدنيا لم تكن وبالآخرة لم تزل ... وقد تخفَّف كأَنَّ فيُنوَى اسمها وتُخبَر عنها بجملة اسميَّة من غير فاصل نحو كأَنْ زيدٌ قائمٌ. او جملةٍ فعليَّة مفصولة عنها بلَمْ نحو كأَنْ لم تغنَ بالامسِ. او بقد نحو كأَنْ قد الَمّا

Es werden also hier vier Arten des Gebrauches von كَأَنَّ unterschieden, von denen uns die zweite und die vierte interessiren. Man sieht aber, dass ein Beispiel, das sonst zur zweiten Art gezählt wird, von den Kufensern für die von ihnen aufgestellte vierte Kategorie in Anspruch genommen wird. Die Auseinanderhaltung dieser beiden Arten, der zweiten und der vierten, ist künstlich, wie denn überhaupt die Araber zum Verständniss und zur Erklärung dieses von ihnen wohl beobachteten Sprachgebrauches nicht gelangt zu sein scheinen.

Obgleich die obigen Beispiele nicht alle sehr geschickt und klar sind, kann doch über die allgemeine Auffassung des كَأَنَّ, beziehungsweise كَأَنْ kein Zweifel bestehen. Es entspricht unserem: Es scheint dass, ich glaube, es ist offenbar dass, wahrlich, siehe, ja (‚du wirst ja doch im Winter kommen' oder ‚ich glaube, ich nehme an, dass du im Winter kommen wirst').

30. Diesen Beispielen möchte ich noch zwei, davon ein recht lehrreiches, die LANE aus dem Tāǧ al-'arūs wiederholt hat, und ein gutes, das ich im BELOT angetroffen habe, anfügen.

LANE I, 1, 109, erste Spalte oben: كَأَنَّ ٱللّٰهَ يَفْعَلُ ما يَشَآءُ, welches Beispiel LANE so erklärt: I know or rather it appears, as though seen, that God does what He wills. Und ebenda: كَأَنَّكَ خَارِجٌ = I think or rather it seems, that thou art going forth. — Und dazu stelle ich gleich noch das Beispiel aus BELOT's *Vocab.* Éd. 3, 1893, S. ٩٧٦ unter وَىْ: وَىْ كَأَنَّ مَن يَكُن لَهُ نَشَبٌ يُحَبَب وَمَن افْتَقَر يُحَتَقَر = Hélas! celui qui est riche est aimé et celui qui est pauvre est méprisé.

Nach der Erklärung, die LANE zu dem ersten mitgetheilten Satze gibt, scheint es, dass er bei dem in diesem Satze enthaltenen كَأَنَّ

auf irgend eine Weise an das كَأَنَّ der Vergleichung denkt, wie er denn auch in dem verbindenden Text jenen Satz mit einem unmittelbar vorhergehenden: كَأَنِّي بِكَ ‚meaning كَأَنِّي أُبْصِرُ بِكَ It is as though I saw thee' auf gleiche Stufe stellt. Ich sehe aber gerade bei jenem ersten von mir aus Lane angeführten Satze nicht, wie da eine Verknüpfung mit dem كَأَنَّ der Vergleichung möglich sein soll. Bei der Aussage: Gott thut, was er will' kann es sich durchaus nicht um ein ‚Es ist so, wie dass — es scheint' handeln, sondern lediglich um ein ‚Es ist je gewisslich wahr'. ‚Wahrhaftig! Gott thut, was er will.' Nur dies kann der Sinn des Satzes sein, und dies fühlte auch Lane, indem er sagte: I know.

Ebenso wie bei diesem Satz und auch schon bei dem obigen بقتم كنكم (§ 25), ist auch bei dem soeben aus Belot mitgetheilten Satze an das كَأَنَّ der Vergleichung nicht zu denken. Wohl aber kann man in der Uebersetzung aller dieser drei Beispiele die Partikel einfach ausser Acht lassen, ohne dass der Sinn des Satzes Schaden zu leiden scheint.[1]

[1] Im Anschluss an die ganzen Spracherscheinungen, die uns von § 23 ab beschäftigt haben, ist hinzuweisen auf den Gebrauch von Partikeln, die wir in den von Socin mitgetheilten Proben des Arabischen von Mosul und Mardin antreffen (s. besonders *ZDMG.* 36 [1882], S. 5 ff. und S. 238 ff.). Hier haben wir 1. ein *ki* das eine directe Rede einzuleiten scheint (das. 33, 17. 20; 41, 18. 20; 267, 6); 2. eine Partikel *kil* (vor Vocalen und einige wenige Male vor Consonanten) und *kē* oder *ke, ki, kⁱ* (hauptsächlich vor Consonanten, vielfach vor *ŋ, t* u. s. w.), beiderlei Formen sowohl mit dem Perfectum als mit dem Imperfectum präfixartig verbunden. Auf den Sinn scheinen diese letzteren Partikeln einen Einfluss nicht auszuüben. Ihr Gebrauch schliesst sich also den seit § 23 besprochenen Spracherscheinungen an, und auch ihr Verbreitungsgebiet ist von dem jener Spracherscheinungen nicht zu fern. Die sprachlichen Formen endlich sind mit denen der vorhergehenden Paragraphen unschwer in Einklang zu bringen. Setzen wir ein *kin* = كَأَنْ oder als Erleichterung von كَأَنَّ an, so entsteht daraus *kil* nach einer in der arabischen Volkssprache sehr häufigen Buchstabenvertauschung, das *l* aber (oder ursprüngliches *n*) kann sich gewissen folgenden Consonanten assimiliren, die Verdoppelung des folgenden Consonanten aber, die in zwei Fällen thatsächlich vorliegt (252, 10; 265, 9), kann dann (wofür in den Socin'schen Texten zahlreiche Belege zu finden sind) aufgehoben werden und endlich die so entstandene Form *ke, ki* auch wohl gelegentlich vor Vocalen (11, 1) oder vor Consonanten, die zu einer Assimilirung von *n* und *l* weniger einladen, gebraucht werden. — Aber wir befinden uns in Mosul und Mardin

31. Ueberblicken wir noch einmal die von § 23 ab gemusterten Spracherscheinungen. Wir hatten Sätze, die anfingen mit كَأَنَّ und كَأَنْ (§§ 29. 30), *kainna* (§ 28), كِنَّ (§ 23 ff.) und كِنْ (§ 27). Diese Partikeln waren regelmässig (Ausnahmen in § 27 u. 29) mit Suffixen oder mit einem unmittelbar folgenden Substantiv verbunden und leiteten ein ein Perfectum (§§ 23—27; 29) oder ein Imperfectum (§§ 28; 30) oder einen Nominalsatz (§§ 27; 29). Der Sinn der Sätze mochte in einigen Fällen sein: Es scheint, dass oder dergleichen (§§ 29; 30); öfter schien ein: Es ist offenbar, dass oder wahrlich angemessen (überall ausser § 27) und endlich schien es vielfach (§§ 23 bis 27; 30) als könne die einleitende Partikel ohne Schaden des Sinnes vernachlässigt werden, als sei also z. B. كَأَنَّ u. s. w. + Perfectum = einem einfachen Perfectum und كَأَنَّ + Imperfectum = einem einfachen die Gegenwart oder etwa auch die Zukunft ausdrückenden Imperfectum.

auf einem Gebiet, wo auf das Arabische syrischer und kurdischer Einfluss stark eingewirkt hat. So mag jemand sagen, die hier sich findenden Präfixe können auf fremden Einfluss zurückzuführen sein. Und in der That ist vielleicht der unter 1. berührte Sprachgebrauch an das Kurdische anzuschliessen (vgl. F. JUSTI, *Kurdische Grammatik*, § 76, 30). Andererseits haben wir im Neusyrischen von Mosul *kĕ* mit Participium als Bezeichnung des Präsens und *kim* mit Participium als Bezeichnung der Vergangenheit (s. SACHAU's Skizze § 18, in den *Philos.-histor. Abhandl. der Preuss. Akad.* 1895, 1). Zwar sehe ich nicht, wie die unter 2. angeführten arabischen Präfixe von Mosul und Mardin hiermit zusammenzubringen sind; aber ich bin über die Natur der neusyrischen Präfixe und überhaupt über das Zusammenwirken der fremden Elemente mit den arabischen auf diesem Gebiet zu wenig unterrichtet, als dass ich über das Verhältniss der angeführten syrischen und arabischen Präfixe etwas sagen könnte. Ich bin daher, um in der Sicherheit meiner Untersuchung nicht gestört zu werden, gezwungen, die Verhältnisse des Arabischen von Mosul und Mardin ausser Betracht zu lassen. Ich darf dies um so mehr, als eins feststeht: Gehören die Präfixe *kil*, *ki* u. s. w. zu den in den vorhergehenden Paragraphen besprochenen Partikeln, so sind sicher nicht diese aus *kil*, sondern es ist, auf die angegebene Weise, *kil* aus jenen Partikeln abzuleiten. Die Form *kil*, als jedenfalls secundär, kann also, wenn es sich für uns um die Erkenntniss des Ursprungs und der Zusammenhänge der uns beschäftigenden Partikeln handelt, ohne Schaden unberücksichtigt bleiben. — Endlich sei an dieser Stelle noch erwähnt, dass in den Proben der Sprache von Bagdad und Basra, die uns bei E. BERÉSINE, *Guide du voyageur en Orient. Dialogues arabes* ... Moscou et St. Pétersb. 1857, vorliegen, eine in dem Zusammenhang dieser Untersuchung uns interessirende Partikel nicht erscheint.

Die verschiedenen Gruppen dieser Spracherscheinungen — dabei bitte ich die Fälle von § 23—26 und die von § 27 als eine Gruppe betrachten zu dürfen — stimmen überein oder berühren sich nahe in der Form ihrer Partikeln, in ihrer Anwendungsweise und, wie es scheint, in ihrer örtlichen Zugehörigkeit, so dass wir sie, so lange nicht sichere Anzeichen vorliegen, dass trotz alledem eine der Gruppen von der andern zu trennen ist, als zusammengehörig betrachten müssen.

Ehe es sich nun aber für mich darum handeln kann, die Nebeneinanderstellung der soeben in §§ 23—30 von mir nachgewiesenen Spracherscheinungen und der magrebinischen, insbesondere der Ibn Quzmānischen, von denen ich ausging, zu rechtfertigen, muss ich nothgedrungen in eine Erklärung der Spracherscheinungen, die uns jetzt zuletzt beschäftigten, einzutreten versuchen. Erst wenn diese Erklärung gewonnen sein wird, erst wenn wir das Wesen dieser Ausdrücke klar erkannt haben, wird ein eindringendes Urtheil über das Verhältniss dieser Spracherscheinungen zu jenen des Westens, von denen ich ausgegangen bin, möglich sein.[1]

[1] Dass die arabischen Grammatiker zu einem Verständniss dieser von ihnen registrirten sprachlichen Erscheinungen nicht durchgedrungen zu sein scheinen, bemerkte ich schon. Diese Art sich auszudrücken scheint in der Literatur selten vorzukommen, und man hat den Eindruck, es könne sich hier um eine durchaus nicht allgemein arabische Redeweise handeln, über welche sich die Grammatiker bei den Beduinen, die sie zu befragen pflegten, unterrichteten. Daran dachte ich, als ich oben die Uebereinstimmung des von den Grammatikern berichteten, sowie des von mir aus der lebenden Sprache belegten Sprachgebrauchs als merkwürdig bezeichnete. Beduinen haben ja keine eigentliche Heimat. Es gibt Stämme, die oft und weit herumgeworfen worden sind, wie dies namentlich in Afrika zutrifft. Aber andere Stämme sind seit alter Zeit, durch Jahrhunderte hindurch, mehr oder minder in ihren alten Sitzen geblieben. Dies lässt sich namentlich von einigen Stämmen Nordarabiens und der syrischen Wüste nachweisen. Die Stämme, deren Sprache in den beiden Berliner Hss. vorliegt, zelten in der unmittelbaren Umgegend des alten Kufa, und benachbart sind die Stämme der syrischen Wüste, von deren Sprache Wetzstein eine Probe lieferte. Eine sprachliche Erscheinung, die bei diesen Beduinen heute in Uebung ist, ist es gewesen, mit der sich eben die Grammatiker beschäftigten. Und dieser Sprachgebrauch scheint doch nicht überall vorzukommen. Immerhin möglich ist es, und vielleicht ist es auch einmal zu erweisen, dass diese heutigen Beduinen, bei denen sich der berührte Sprachgebrauch findet, im Zusammenhang stehen mit denen, von welchen sich die Grammatiker ihre Belehrungen holten.

Als feste Ausgangspunkte bitte ich mir zuzugestehen, dass erstens das كَنَّ (كن) der Berliner Hs. und das كِنَّ des Wetzstein-schen Textes eine Zusammenziehung von كَأَنَّ (und كَأَنَ?) und zweitens, dass die Formen كَأَنَّ und كَأَنَ zusammengesetzt sind aus dem bekannten كَ ‚wie' und der Conjunction أَنَّ, أَنَ.

Dann ist aber auch sofort weiter klar, dass die Ausdrucksweise, deren Erklärung wir suchen, elliptischer Natur ist, wie denn auch das allgemeiner bekannte كَأَنَّ der Vergleichung immer unter Annahme einer Ellipse erklärt worden ist. ‚Wie dass' . . ., fangen die Sätze an. Da fehlt etwas. Dabei ist zweierlei möglich. Das zu Ergänzende kann immer nur in Gedanken bestanden haben, oder es ist früher ausgedrückt gewesen, nachher aber in der Sprache fallen gelassen worden.

Es handelt sich also darum: Was, d. h. welcher Gedanke oder aber welcher bestimmte Ausdruck ist vor كَأَنَّ, beziehungsweise كَأَنَ zu ergänzen?

Wollen wir nicht der Phantasie Spielraum lassen, so haben wir uns auf arabischem Sprachgebiet umzusehen, wie sonst noch كَأَنَّ und كَأَنَ gebraucht worden sind.

(Fortsetzung folgt.)

Materialien zur Entwickelungsgeschichte des Ṣûfismus.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

In der Entwickelungsgeschichte des Ṣûfismus unterscheidet man, nach dem Vorgange des Ibn Chaldûn, zwei Schichten: die mit der muhammedanischen Rechtgläubigkeit enge zusammenhängende asketische Richtung, die ihre Nahrung vorzüglich aus dem christlichen Mönchthum erhält; dann die zu dieser Richtung später hinzutretende, von neuplatonischen und buddhistischen Theorien beeinflusste speculative Schichte.[1]

Der historisch entwickelte Ṣûfismus, in seiner vollendeten Ausgestaltung, vereinigt beide Elemente in sich; sie sind einander ergänzende Bestandtheile desselben, je nach seiner praktischen oder theoretischen Bethätigung.

Die an zweiter Stelle erwähnten Einflüsse sind bereits vielfach Gegenstand analytischer Betrachtung gewesen. Während man in früheren Zeiten im contemplativen System der Ṣûfî's zumeist die buddhistischen Elemente hervortreten liess und zuweilen geneigt war, den Ṣûfismus geradezu als indisches, speciell buddhistisches Erzeugniss zu betrachten,[2] hat man in neuerer Zeit begonnen,

[1] Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* 67, *Culturgeschichtliche Streifzüge* 45. 54. — Schreiner, ‚Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam,' *ZDMG*, LII, 513.

[2] Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, 317 not. 2.

immer mehr auf neuplatonische Anknüpfungspunkte zu achten.[1] In der Reihe solcher Forschungen ist besonders auf die anregende Studie von ADALBERT MERX zu verweisen, der in einer akademischen Rede, im System des syrischen Häretikers des v. Jahrhundertes, Stephanus bar Sudaili, eine bishin unbeachtete Quelle des Mysticismus, auch des muhammedanischen, aufgedeckt hat.[2]

Einiges ist aber auch noch für die genauere Analyse der Elemente jener ersteren, von solchen Einflüssen noch nicht berührten Stufe des Ṣûfismus zu thun, auf welcher sich die auf das Mystische gerichteten Köpfe zur Aufnahme der aus der Fremde her eindringenden Ideen erst vorbereiten. Sie bewegen sich noch immer streng innerhalb der Lehren des Islam, ebnen aber durch die praktische Bethätigung eines Systems der Verachtung alles Irdischen und Endlichen die Wege von Doctrinen, welche auf die metaphysische Negation alles Individuellen abzielen, die im Grunde materialistische Weltanschauung des echten Islam durch die Einführung der Emanationslehre, des Pantheismus und der Nirvana-Trunkenheit zersetzen.

Nicht zu unterschätzen ist der fremde Einfluss auf die asketischen Bestrebungen, die den Inhalt der ersten Schicht des Ṣûfismus bilden. Sie finden ihr Vorbild vielfach im christlichen Mönchthum, mit dem die frühesten Ausbreitungsgebiete des Islam durchsäet waren und das schon in den ältesten Zeiten des Islam in einzelnen exaltirten Individuen das sporadische Streben nach Nacheiferung wachgerufen hat.[3] Waren es ja bereits vor der Zeit des Muhammed die in den alten Gedichten erwähnten herumwandernden

---

[1] Siehe die Einleitung und die Noten zu REYNOLD A. NICHOLSON, *Selected Poems from the Dîwâni-Shamsi Tabrîz.* (Cambridge, 1898.)

[2] *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik.* (Heidelberg 1893.)

[3] Darüber vergleiche meine Abhandlung: ‚De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam' (*Revue de l'histoire des religions,* XXXVII, 314—324). Die asketischen Uebungen werden gewöhnlich als Nachahmungen jüdischer und christlicher Asketengebräuche aufgefasst, so z. B. das im angeführten Aufsatze erwähnte Durchstechen der Nasenflügel. Bei Ibn al-Aṯîr, Nihâja s. v. زمّ finden wir folgendes Ḥadîṯ: لا زِمامَ ولا خِزامَ فى الاسلام ' اراد ما كان عُبّاد بنى اسرائيل يفعلونه من زمّ الانوف وهو أن يُخرَق الانفُ ويُجعَل فيه زمام كزمام الناقة يقاد به.

christlichen Büsser,[1] die den Arabern die Anschauung der asketischen Lebensweise boten. Solche sind wohl auch die Vorbilder der *sâ'iḥûn* und *ṣâ'iḥât* des Koran. Der Tradition gilt Jesus als *imâm al-sâ'iḥîn*; *sijâḥa*, ein Synonym von *tabattul*, ist eine der ältesten Benennungen für die asketische Richtung.[2] Der Mönch Euphemion,[2] der zuerst als Missionär des Christenthums nach Neǵrân kam, wird als Sâ'iḥ geschildert, der unerkannt von Ort zu Ort wanderte.[3] Und wenn man von der Bekehrung des Königs No'mân von Ḥîra zum Christenthum berichtet, wird dies so ausgedrückt: Er kleidete sich in härene Gewänder, wurde Christ, nahm asketische Gebräuche an und ging aus, um herumzuwandern.[4]

In der ältesten Periode des muhammedanischen Asketismus ist es die Exageration des Sündenbewusstseins und des Bussbedürfnisses, was die vorwiegende Triebfeder der asketischen Bewegung bildet. Auch in der weiteren Entwickelung werden die immer neu hinzukommenden Attribute der stetig anwachsenden pietistisch-asketischen Richtung durch die einseitige Ausarbeitung von Ideen hervorgerufen, die — wie auch das Sündenbewusstsein und Bussbedürfniss — in koranischen Lehren und Anschauungen wurzeln. Während sie aber im Koran als anderen gleichwerthige Ringe in der Kette der islamischen Lehre gelten, werden sie in den Kreisen, denen der muhammedanische Asketismus seine Ausbildung verdankt, mit centraler Bedeutung ausgestattet; neben ihnen treten alle anderen Elemente in den Hintergrund.

Der Charakter der alten muhammedanischen Asketik liegt also in der einseitigen Ausbildung, Schätzung und Bethätigung einzelner specieller Momente der muhammedanischen Religionslehren und religiösen Uebungen. In der daraus nothwendig folgenden Herabdrückung anderer, von der orthodoxen Lehre als ebenso hauptsächlich betrachteten Aeusserungen des Islam lag bereits

[1] WELLHAUSEN, *Heidenthum* [1] 201.

[2] Dies ist ausführlich belegt in *Revue de l'histoire des religions*, XXVIII, 113.

[3] Ṭab. I, 920, 6 f.

[4] Aġ. II, 34 ult. Vgl. ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lachmiden in al-Ḥîra*, 66.

der Keim des später hervorbrechenden Zwiespaltes zwischen diesen Bestrebungen und dem Lehrbegriff des muhammedanischen Iǵmâ'.

In welcher Reihenfolge die einseitige Ausbildung solcher Einzelelemente in den Kreis der ṣûfischen Lehre und ṣûfischen Uebung trat, liesse sich jetzt, da uns die ältesten Litteraturproducte des Ṣûfismus abhanden gekommen sind, kaum noch mit einiger Sicherheit erschliessen. Viel sicherer liesse sich diese Frage behandeln, wenn uns mindestens das Buch *Ṭabaḳât al-nussâk* von Abû Sa'îd al-A'râbî, einem Zeitgenossen des Ǵunejd, (st. 297) erhalten wäre; in diesem Buche war, wie wir aus einem Citate folgern können,[1] viel Material für die Entwickelungsgeschichte der ṣûfischen Ideen gegeben, deren Verfall der Verfasser bereits in seiner Zeit constatirt. Die nach ihm (Ǵunejd) diese Sache vertreten, sind Leute, deren Gesellschaft Zorn hervorruft.[2]

So viel zeigen uns aber die bekannten Thatsachen des älteren Ṣûfismus, dass in der Reihe jener Momente des religiösen Lebens, denen die asketische Richtung in der ältesten Zeit ihrer Ausbildung eine einseitige Entwickelung auf Kosten der übrigen Uebungen des muhammedanischen Lebens gab, eine der hervorragendsten Stellen die Uebertreibung des Lippencultus, des Gebetes einnimmt. Die Beschränkung des Ritus auf bestimmte Zeitpunkte des Tages und der Nacht hat die Asketik des Islam dadurch durchbrochen, dass sie die Mahnung des Koran ‚Allâhs häufig zu gedenken' (Sure 33, 14) in den Mittelpunkt ihrer Religionsübung stellte, und anknüpfend an diese und ähnliche Koranstellen, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung gar nicht auf besondere rituelle Handlungen abzielen, die Andachtsübungen, denen sie den Namen Ḏikr gaben, zur Hauptsache der praktischen Religion machten, neben welcher andere Uebungen tief zurückgedrängt werden, die Befolgung anderer Gebote zur gleichgiltigen Nebensache zusammenschrumpfte. Der Verkehr mit Gott

---

[1] Abû Ṭâlib al-Mekkî, Ḳût al-ḳulûb (Kairo 1310), I, 162 unten.

[2] Ibid. وما بقى بعده إلّا مَن مُجالستُهُ غيظ.

könne nicht an festgesetzte Zeit gebunden sein.[1] Und die Vertreter dieser Bestrebung haben es selbst in Ḥadîṯform ausgedrückt, dass das Ḏikr höher steht als alle anderen religiösen Werke, selbst als Almosenspenden, als der Religionskrieg, als das Martyrium. Nichts könne den Menschen vor Gott mehr rechtfertigen, ihn bei Gott auf eine höhere Stufe erheben.[2]

Sie vertreten in diesem Punkte dieselbe religiöse Anschauung wie eine im IV. Jahrhunderte n. Chr. in Mesopotamien aufgekommene christliche Secte, welche besonders in Syrien stark verbreitet war, wo sie noch bis zum IX. Jahrhunderte fortbestand, die der Euchiten, oder wie sie syrisch genannt wurde مصلّيانا d. h. ‚Betbrüder'. Ihre Lehre bestand darin, dass sie die Vorzüglichkeit des Gebetes verkündeten, um dessentwillen alle anderen Religionsübungen vernachlässigt werden können. Ihre Lebensrichtung offenbarte sich darin, dass sie alle weltlichen Güter aufgaben und sich in den Strassen als Bettler herumtrieben.[3] Als sehen wir nach der positiven, sowie nach der negativen Seite die Vorbilder der Derwische vor uns.

Damit wollen wir nicht bestimmt behauptet haben, dass diese Seite des alten muhammedanischen Ṣûfiwesens eine directe Uebernahme der messalianischen Lehre und Lebensweise sei. Aber bei der grossen Bedeutung, die gerade Syrien und ʿIrâḳ in der Ausbildung des älteren Ṣûfismus haben, bei dem unbestrittenen Einfluss,

[1] Dies Verhältniss des Ḏikr zum *Ṣalât* ist den ṣufischen Systematikern vollkommen bewusst. Dies sehen wir aus al-Ḳuśejrî, Risâla fî ʿilm al-taṣawwuf (Kairo 1304) 132: ومن خصائص الذكر انّه غير موقّت بل ما من وقت من الاوقات الّا والعبد مأمور بذكر الله تعالى إمّا فرضًا وإمّا ندبًا والصّلاة وان كان أشرف العبادات فقد لا تجوز فى بعض الاوقات.

[2] Dies Ḥadîṯ hat al-Ḥâkim al-Nîsâbûrî in sein Mustadrik als ḥadîṯ ṣaḥîḥ aufgenommen; wir citiren es nach Kalâbâḏî, Kitâb al-taʿarruf li-maḏhab al-taṣawwuf (Handschrift der Wiener Hofbibliothek, N. F. 289), fol. 140ᵃ: عن ابى الدرداء رضه قال رسول الله صلعم ألا أُخبِركم بخير اعمالكم وأزكاها عند مليككم وارفعها فى درجاتكم وخير لكم من إنفاق الذهب والورق وخير لكم من أن تلقوا عدوّكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم قالوا بلى يا رسول الله قال ذكر الله تعالى فاذكرونى اذكركم (Sure 2, 147)' وصحّح الحاكم فيما استدرك على الصحيحين هذا الحديث. Vgl. das Ḥad. Muwaṭṭaʾ I 379, Tirm. II 243, Usd al-ġâba II 362, V 143.

[3] *Journal asiatique*, 1896, II, 84.

den das christliche Mönchthum auf die alten Phasen des muhammedanischen Asketismus übte, läge es sehr nahe vorauszusetzen, dass diese wandernden Betbrüder mit zu den Anschauungsobjecten gehörten, die — ebenso wie einstens die sâ'iḥûn — zu der einseitigen Ausbildung des Ḏikr-Cultus beitrugen.

Theoretisch wurde er freilich auf einer fortgeschritteneren Stufe überwunden. Nicht nur die orthodoxe Theologie widersetzte sich dem Ḏikr-Wesen, indem sie immer wieder darauf hinwies, dass das ‚Verrichten der fünf ṣalawât mit Einhaltung ihrer Regeln' das rechte Ḏikr sei,[1] sondern auch die Ṣûfi's selbst besannen sich auf die Uebelstände, die der Lippencultus hervorrief. Sie bemerkten recht bald, dass er die Heuchelei in seinem Gefolge habe. ‚Früher konnte man — so erzählt ein Ṣûfî selbst — Nachts durch die Strassen gehend, die Stimmen jener hören, die fleissig ihre Litaneien lasen, als ob man Dachrinnen tröpfeln hörte;[2] die Leute liebten dies und schöpften daraus eine Aneiferung zum Beten und Koranrecitiren. Da kamen die Baġdâder mit ihren feinen Erläuterungen über Heuchelei und die Subtilitäten über Gefahren der Seele; dadurch verstummten die nächtlichen Andachtsübungen, sie wurden immer weniger; in unseren Tagen haben sie soviel wie völlig aufgehört.'[3] Die Zeit dieser Aeusserung lässt sich nicht genau bestimmen; sie scheint jedoch aus dem III. Jahrhundert zu stammen; da kommt die baġdâder Schule auf.

---

[1] Kalâbâḏî fol. 140ᵇ: وقال عطاء من صلّى الصلوات الخمس بحقوقها فهو داخل فى قول الله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات; vgl. Zamachśarî zu Sure 3, 35. Jedoch wird dem Ḏikr als liturgischer Handlung bereits in alten Ḥadîṯen Rechnung getragen, B. Da'awât Nr. 63, Muslim V, 293 فضل مجالس الذكر.

[2] Anderswo wird das andächtige Summen mit einem Bienenkorbe verglichen: وكان فى قصر زبيدة مائة جارية تقرأ القرآن فكان يُسمع من قصرها دَوِىّ كدوىّ النحل من القراءة, Abu-l-Maḥâsin, I, 632, 4.

[3] Ḳût al-ḳulûb, I, 60 unten: وقال بعض عبّاد البصريّين لمّا وضع بعض البغداديين كتابا فى معانى الرياء ودقائق آفات النفوس قال لقد امشى بالليل اسمع اصوات المتهجّدين كانّها اصوات الميازيب فكان فى ذلك انس وحثّ على الصلاة والتّلاوة حتّى جاء البغداديّون بدقائق الرياء وخفايا الآفات فسكت المتهجّدون فلم يزل ذلك ينقص حتّى ذهب وانقطع وتُرك الى اليوم.

II.

Der einseitigen Pflege eines weiteren Momentes der religiösen Sittenlehre des Islam verdankt eine andere hervorstechende Charaktereigenthümlichkeit des Ṣûfî-Wesens ihre Ausbildung. Ich meine: das den Gläubigen im Koran mit grossem Nachdruck zur Pflicht gemachte Gottvertrauen (al-tawakkul). Im Ṣûfî-Wesen wurde diese Disposition der frommen Seele zu einem der Angelpunkte der Weltanschauung und Lebensführung, die es von seinen Anhängern fordert; sie ist eine der zehn unerlässlichen ‚Standorte' (maḳâmât) auf ‚dem Wege der Derwische' (ṭarîḳ-i-derwischân), wie sie auch Sa'dî, selbst dieser Weltanschauung ergeben, benennt.[1]

Der chorasanische Ṣûfî, Abû 'Alî al-Śaḳîḳ al-Balchî (st. 194) galt als einer der beredtesten Vertreter dieser Sinnesrichtung,[2] die fast jeder der älteren Schejche des eben in Entwickelung begriffenen Ṣûfithums in irgend einer Definition dem Verstande näher zu bringen suchte. Denn eben die excessive Bethätigung dieses besonderen Elementes einer jeden theistischen Religion, hat der Ṣûfismus zu seiner differentia specifica gegenüber anderen, realistischeren Ausprägungen der religiösen Moral erhoben. Diese Definitionen[3] haben alle das gemeinsame Kennzeichen, dass sie vom Menschen die völlige Zurückweisung der eigenen Kraft, des eigenen Entschlusses,[4]

---

[1] Gulistan, Buch II, ḥikâja 47 (ed. GLADWIN, 92).

[2] Ḳuśejrî, Risâla fî 'ilm al-taṣawwuf 16, 19 لسان فى التوكّل له. Mit demselben Ausdruck wird von einem anderen (Abû Zakarijja Jaḥjâ b. Mu'âḏ al-Râzî) gesagt: لسان فى الرجاء له (20, 16).

[3] Darunter gibt es auch einige, die sich einer vernünftigen Erklärung verschliessen. Unter ihnen erwähne ich folgende, die bei Kalâbâḏî, fol. 134b, und bei Suhrawardî, 'Awârif al-ma'ârif, IV, 307, von Sahl [b. 'Abdallâh al-Tustarî, st. 273] angeführt wird: ‚Jede der asketischen maḳâmât hat Antlitz und Hinterkopf; nur das Gottvertrauen nicht, denn es ist ein Antlitz ohne Hinterkopf' كلّ المقامات لها وجه وقفًا غير التوكّل فانّه وجه بلا قفا.

[4] Ḳuśejrî 99, 13: من (Ḳût al-ḳulûb التبرّى) ترك تدبير النفس والانخلاع الحول والقوّة.

der eigenen Wahl[1] fordern: alles müsse Gott überlassen,[2] ihm anheimgestellt werden.[3] Der Mensch habe sich seiner Initiative vollends zu entäussern; und in dieser Verbindung tritt auch zuerst das in die asketische Weltlitteratur eingedrungene Gleichniss vom Verhältniss des Leichnams zum Leichenwäscher auf.[4]

Alles dies gilt in hervorragender Weise zunächst von den Angelegenheiten der Ernährung und des Lebensunterhaltes. Hier ist es vornehmlich das Beanspruchen der sogenanten *asbâb* (Mittel), was verpönt wird. Was man unter diesem Worte verstand, zeigt sich uns am besten, wenn wir es an folgendem Beispiele betrachten. Al-Aṣma'î erzählt: ‚Ich habe mich wegen der *asbâb* an der Pforte des Raśîd herumgetrieben, in der Hoffnung, Zutritt zu ihm zu gewinnen.'[5] Die Ṣûfî's lehren, dass jegliche Art, sich durch eigene Initiative die nothdürftigsten Mittel zum Lebensunterhalt zu verschaffen, gemieden werden müsse;[6] ja sogar jede Gelegenheit, die ein ‚Mittel' zugänglich machen könnte.[7] Dazu gehört nach ihrer echten Lehre auch das erbetene Almosen — wie man weiss, seit langer Zeit die specifische Ernährungsart der ausübenden Ṣûfîleute. ‚Das Unterlassen des Bittens und Verlangens' gehört mit zu den Attributen des Tawakkul.[8] Zumal

---

[1] Ḳût al-ḳulûb, II, 4 unten: ترك الاختيار, Ḳuśejrî 163, 14: انتفاء الاختيار وقال ابن مسروق التوكّل الاستسلام, Kalâbâḏî 133b: والرضا بما يجريه الحقّ لجريان القضاء فى الاحكام.

[2] Ḳuśejrî 99, 22: الاسترسال مع الله على ما يريد.

[3] Kalâbâḏî ibid. von Abû 'Abdallâh al-Ḳuraśî: ترك الايواء الّا لله, Commentar: الايواء الإنزال اى لا ينزل حاجته الّا به ولا يرفعها الّا اليه لعلمه بانّه قاضى الحاجات ومسبّب الاسباب العاليات والسافلات.

[4] Ibid. zu istirsâl: هو معنى قولهم ان يكون بين يدى الله كالميّت بين يدى الغاسل.

[5] Al-Śerîf al-Murtaḍâ, Ġurar al-fawâ'id (ed. Teheran 1277), 250: قال الاصمعىّ تصرّفتُ فى الاسباب على باب الرشيد مؤمّلا الظفر به والوصول اليه.

[6] Ḳuśejrî 160, 22: الخروج عن الاسباب; ibid. 32, 1: عدم الاسباب كلّها; al-Umawî, Ḥajât al-ḳulûb, II, 142: فان غاية ما يظهر على المتوكّل ترك التعاطى للاسباب.

[7] Ḳuśejrî 100, 2: ترك كلّ سبب يوصل الى سبب.

[8] Kalâbâḏî, fol. 133b: وهذا المقام من التوكّل يسمّى ترك الدعاء والسؤال ثقةً بكرم الله تعالى وعنايته وهو مقام ابراهيم على نبيّنا وعليه افضل الصلاة والتسليم حيث قال حسبى من سؤالى علمه بحالى.

die Beschäftigung mit Handwerk und Gewerbe wird durch den Begriff des Şûfî geradezu ausgeschlossen.[1] Als Vorbilder haben die *ahl al-ṣoffa*[2] zu dienen, die von den Şûfî's gerne als die Begründer ihrer Lebensart betrachtet wurden. Diese aber lebten in völliger Armuth ohne jeden Erwerb, ohne dass diese ihre Lebensführung eine Missbilligung von Seiten des Propheten nach sich gezogen hätte. Sahl al-Tustarî gibt die Möglichkeit, den ‚Erwerb' mit dem Gottvertrauen zu vereinigen, nur vom Gesichtspunkte der Befolgung der Sunna zu;[3] insofern man nämlich damit jenen Propheten und Genossen nachzuahmen beabsichtigt, von denen die Ueberlieferung berichtet, dass sie irgend ein Handwerk betrieben haben. Es wird eine strenge Scheidung festgestellt zwischen dem thätigen Erwerb (كسب) und dem tawakkul.[4] ‚Die mutawakkilûn erlangen ihre Nahrung durch die Hände ihrer Mitmenschen, ohne dass sie selbst Hand anlegen müssen; andere beschäftigen und plagen sich für sie. Alle Menschen erhalten ihre Nahrung von Gott. Aber manche nähren sich durch Selbsterniedrigung, das sind die Bettler; andere durch Mühe und Erwartungen, das sind die Handeltreibenden; andere mit Demüthigung, das sind die Handwerker; andere endlich mit Erhabenheit, das sind die Şûfî's: sie erfahren den Hocherhabenen, und erhalten ihre Nahrung unmittelbar aus seiner Hand, ohne dass sie die Vermittlung sehen.'[5] Der Şûfî dürfe zu keiner Zeit darüber nachdenken, wie er in der Zukunft sein irdisches Leben werde fristen können; dieser Gedanke gehöre in den Kreis des verpönten

---

[1] Ḳût al-ḳulûb, II, 17, 18: صوفيّ لا يكون بحريف.

[2] Ganz eigenthümlich ist die Nachricht bei Kalâbâḏî (oder seinem Commentator 'Alâ al-din al-Ḳunawî?), dass mit Berufung auf die ahl-al-ṣoffa auch die Secte der Karrâmijja vom weltlichen Erwerb dasselbe gelehrt haben solle; fol. 94ᵃ: نُقِل عن الكرّاميّة إنكار الكسب مستدلّين باحوال اصحاب الصفّة وعدم إنكار النبيّ صلعم عليهم تركهم الكسب.

[3] Kalâbâḏî, fol. 95ᵇ: قال سهل لا يصحّ الكسب لاهل التوكّل الّا لاتّبـاع السنّة.

[4] Vgl. Al-Śa'rânî, Lawâḳiḥ al-anwâr, I, 154, wo dieser Gegensatz durch viele Aussprüche berühmter Şûfî's veranschaulicht wird.

[5] Sûfisprüche bei al-Ġazâlî, Iḥjâ, IV, 256.

طول الأمانى, der weitausblickenden Hoffnung.[1] Man habe nur an die Nahrung des gegenwärtigen Tages zu denken und die Sorge für den Morgen völlig fallen zu lassen.[2] Man beruft sich in diesen Kreisen gerne auf das Wort des Sufjân al-Ṣâ'im: ‚Wer am Beginne des Tages sich um den Abend sorgt, dem wird dies als eine Sünde aufgeschrieben.'[3] Der Ṣûfî ist ‚der Sohn seiner Zeit' (d. h. er denkt nur an den unmittelbar gegenwärtigen Augenblick); er habe sich weder mit den Dingen, die da kommen sollen, noch mit Grübeleien über das Vergangene zu beschäftigen.[4] Ganz besonders wird aber von diesem Gesichtspunkte aus das Sammeln von Vorräthen oder gar von Schätzen verurtheilt.[5]

Damit hängt auch die völlige Gleichgültigkeit gegen die Aussenwelt und ihr Urtheil zusammen. Der Gedanke an Gott und die Zuversicht auf ihn verträgt nicht das Beachten der Welt und die Rücksicht auf sie. Die Ṣûfî betrachten diese Indifferenz als ein unerlässliches Merkmal des tawakkul.[6] Sein eigener körperlicher Zustand müsse dem mutawakkil vollständig gleichgültig sein; seine Leiden dürfen ihm nicht den Gedanken eingeben, dieselben lindern zu wollen. Ein Ṣûfî, der nach fünftägigem Darben sich wegen seines Hungers beklagt, ist kein rechter Ṣûfî und möge lieber ausscheiden und ein Handwerk ergreifend in die profane Welt eintreten.[7] Ist ja eine der Benennungen der Ṣûfî-Leute in Syrien: ‚die Hungerer' *al-ǵû'ijja*.[8]

---

[1] Was durch Ibn Tibbon in den ‚Herzenspflichten' des Bachja b. Paḳûda, IV. Pforte (Einleit. gegen Ende, § 5 Ende; ed. Wien 1856, 195. 244) mit אריכות התאוות übersetzt wird.

[2] Ḳuśejrî 99, 22: ردّ العيش الى يوم واحد وإسقاط همّ غد.

[3] Ḳût al-ḳulûb, II, 9 Mitte: اذا اهتمّ فى اوّل النّهار بعشائه كتب عليه خطيئة.

[4] Ḳuśejrî 39 ult.: ويقولون الصوفىّ ابن وقته oder: der Ṣûfi ist بحكم الوقت; vgl. hierzu NICHOLSON in Diwâni Shamsi Tabrîz 234.

[5] Ḳût al-ḳulûb, II, 20 Mitte, gegen ادّخار.

[6] Ibid. 8 ult.: لا يثبت لاحد مقام فى التوكّل حتّى يستوى عنده المدح والذمّ من الخلق.

[7] Ḳuśejrî 87 von Abû 'Alî al-Rûḏabârî (st. 323): اذا قال الصوفى بعد خمسة ايّام انا جائع فالزموه السوق ومروه (وأمروه) بالكسب (die Ausg. hat ومروه).

[8] Kalâbâḏî, fol. 11b: واهل الشّام يسمّونهم جوعيّة لانّه انّما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضّرورة.

Daran wollen wir anfügen, dass man schon vor Entwickelung der ṣûfischen Systematik diese Art des tawakkul als ein Erforderniss des richtigen monotheistischen Glaubens aufzufassen versucht hat. Wuhejb b. al Ward (st. 153) sagt: ‚Wäre der Himmel Kupfer und die Erde Blei,[1] und ich würde mich wegen meiner Nahrung bekümmern, so würde ich mich für einen muśrik halten.'[2] Das Bekennen Gottes schliesst die Herbeiziehung weltlicher Mittel aus. Später hat man das tawakkul vollends als ein Corollarium des tauḥîd entwickelt. Al-Ġazâlî legt seiner Darstellung des Gottvertrauens den Zusammenhang desselben mit dem Glauben an die Einzigkeit Gottes (tauḥîd) zugrunde und baut seine Definition jenes ṣûfischen Postulates auf dieses Dogma.[3] Nur der Gottvertrauende, der alle Mittelursachen aus seinem Herzen reisst, ist ein eigentlicher Muwaḥḥid, so lautet das schliessliche Resultat der Folgerungen dieser Schule.[4]

Auch in der Entwickelung dieses Elementes in der ältesten Periode des muhammedanischen Asketismus kann der Einfluss des Christenthums nicht übersehen werden. Grosse Wirkung scheint die Belehrung in Matth. 6, 25—34, Luc. 12, 22—30 auf die ersten Anfänge der Ausbildung dieser Anschauung und ihre praktische Bethätigung geübt zu haben. Ihr Ideengang kehrt immerfort wieder in den muhammedanischen Aussprüchen über diese Verhältnisse. Ja sogar eine wörtliche, freilich in ihrem letzten Satze missverstandene und in Anknüpfung daran um einen Passus erweiterte Uebersetzung von Matth. 6, 26 ist in diese Litteratur eingedrungen und wird allenthalben als Beweisstelle für das richtige Tawakkul in muhammedanischem Sinne citirt: وقد كان عيسى عم يقول انظروا الى الطير لا تزرع ولا تحصد ولا تدّخر والله يرزقها [يوما بيوم فان قلتم] نحن اكبر بطونا من الطير [فانظروا الى الانعام

---

[1] Vgl. Levit. 26, 19; Deut. 28, 23. Aehnliche Ausdrücke für Regenlosigkeit: der Himmel ist wie Leder, Nâb. 25, 2; wie Glas, B. Manâḳib, Nr. 23 (ed. KREHL, II, 14).

[2] Ḳût al-ḳulûb, II, 9 Mitte.

[3] Iḥjâ', IV, 231 ff.

[4] Al-Umawî, Ḥajât al-ḳulûb, II, 138: فالمتوكّل على الله وحده هو الموحّد الذى لا يوجّه وجهه الّا الى الله تعالى ويخلع جميع الاسباب والوسائط من قلبه; vgl. Ḳasṭ., IX, 299 zu B. Riḳâḳ, Nr. 21 Ende.

كيف قيّض الله لها هذا الخلق.[1] Man sieht, die Worte: ‚Seid ihr denn nicht viel mehr, denn sie?' sind durch folgende ersetzt: ‚Und wenn ihr sagen solltet, unsere Leiber sind grösser als die Vögel, so seht auf das Vieh, wie ihm Gott diese Schöpfung zugewiesen hat.' Selbst ein dem Muhammed zugeschriebener Traditionsspruch scheint unter dem Einflusse dieses evangelischen Wortes entstanden zu sein: ‚Würdet ihr in Wahrheit auf Gott vertrauen, so würdet ihr ernähret werden, wie die Vögel ernähret werden, die des Morgens voller Hunger erwachen und des Abends gesättigt sind.'[2] ‚Sei in der Welt als ob du ein Fremder oder ein Reisender wärest.'[3] Und auch der Spruch des Ibn 'Omar klingt an das Evangelium an: ‚Am Morgen denke nicht an den Abend und am Abend denke nicht an den Morgen . . . denn du weisst nicht, was morgen dein Name ist.'[4]

In diesem Sinne ist nun den ältesten Benennungen der Asketen hinzuzufügen: المتوكّلون oder اهل التوكّل. In einer Erzählung, welche Abû Hilâl al 'Askarî (st. 395) in seinem Ǵamharat al-amṯâl, al-Bejhaḳî (384—458) in seinen Śu'ab al-îmân,[5] Ahmed ibn Maskawejhi (st. 421) in seinem Ǵâwidân chirad[6] mittheilen, und welche ich hier nach der Version in letztgenannter Quelle wiedergebe, wird gegen Leute polemisirt, die sich solchen Namen beilegten, und welche, wie Ibn Maskawejhi hinzufügt, den Ṣûfî's seiner Zeit ähnlich sind. 'Omar, der solchen Leuten begegnete, rief ihnen zu: ‚Nicht Gottvertrauende seid ihr, sondern Schmarotzer.[7] Ich will euch sagen, wer die Mutawakkilûn sind: die ihr Samenkorn in den Schoos

[1] Ḳût al-ḳulûb, II, 4. Ǵazâlî, Iḥjâ, IV, 255.

[2] Al-Tirmiḏî, II, 55. Ibn Mâǵa 317: لو انكم كنتم توكّلون على الله حق توكّله لرزقتم كما تُرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا.

[3] Buch. Riḳâḳ, Nr. 3, wo auch der nachfolgende Spruch des Ibn 'Omar angeschlossen ist.

[4] Tirm., II, 54; nach einigen Versionen ist der Spruch vom Propheten selbst.

[5] Bei Dam. s. v. الطير, II, 119 unten.

[6] Handschrift Leiden, cod. WARNER Nr. 640, fol. 169: لقي عمر بن الخطّاب رضه ناسًا يشبهون صوفيّة زماننا فقال من انتم فقالوا نحن المتوكّلون قال بل انتم المستأكلون ألا اخبركم بالمتوكّلين مَن ألقى حبّه في بطن الارض وتوكّل على ربّه (Dam. ohne Art.).

[7] Diese Antithese fehlt in den Quellen des Dam., wo nur كذبتم.

der Erde versenken und auf ihren Gott vertrauen.'[1] Auch in einer, allem Anscheine nach, aus alter Zeit überlieferten casuistischen Frage erscheint dasselbe Wort mit terminologischem Werthe. Jemand hinterlässt in seinem Testamente einen Theil seiner Habe den Mutawakkilîn (اوصى للمتوكّلين); wem gebührt nun der Anspruch auf dies Erbtheil? In Kreisen, welche gegen jene Art von arbeitscheuen Frommen nicht eben wohlwollend gestimmt waren, hat man in Bezug auf diese Frage dem Ibn 'Abbâs folgendes Fetwâ in den Mund gegeben: Das in Frage stehende Legat ist Ackerbauern auszufolgen; denn sie pflügen, legen das Saatkorn in die Erde und vertrauen das Gedeihen ihrem Gotte an.[2] Jedenfalls ist aus dieser Mittheilung ersichtlich, dass mutawakkilûn nicht bloss Epitheton, sondern wirklicher Terminus zur Bezeichnung einer ganz bestimmten Art von Menschen ist, die wegen der eigenartigen Richtung ihrer Weltanschauung und Lebensweise als besondere Classe betrachtet wurde.

Und noch in späterer Zeit (unsere Daten reichen bis zum v. Jahrhundert) dient dieser Ausdruck zur näheren Determinirung der Anhänger des Ṣûfismus. Von einem andalusischen Theologen, der seine Studien im Osten machte, 'Aṭijja b. Sa'îd (st. in Mekka 407) berichten seine Biographen: وكان يتقلّد مذهب الصوفيّة والتوكّل ويقول بالايثار ولا يمسك شيئا (der Ausdruck ist von Ibn Ḥazm).[3] Desgleichen wird von einem anderen andalusischen Gelehrten, dem unter dem Namen Ibn al-Ġurâb bekannten Muḥammed b. Mûsâ al-Anṣârî aus Badajoz (st. 460) erzählt, dass er die Richtung jener befolgte, die in Einsamkeit leben und sich von der Welt zurückziehen (على مذاهب اهل التفرّد والعزلة عن الدنيا) und dass er sich zu der Lehre der اهل التوكّل[4] على الله bekannte.[5]

In der Biographie berühmter Ṣûfî's ist demnach häufig der Zug zu finden, dass sie متوكّل waren, d. h. speciell, dass sie wanderten,

[1] Bei Dam.: رجل القى حبّه فى التراب وتوكّل على ربّ العباد.

[2] Damîrî, ibid.

[3] Ibn Baśkuwal, ed. CODERA, Nr. 940 (440, 1), al-Ḍabbî, ed. CODERA, Nr. 1260 (420, 13).

[4] Die Ausgabe unrichtig: التوكيل.

[5] Ibn Baśkuwâl (Appendix in Bibl. arab. hisp., VIII), Nr. 1762 (118, 13).

ohne für ihren Unterhalt zu sorgen, den sie vollends Gotte anheimstellten;[1] diese Bedeutung hat besonders der Ausdruck يمشى بالتوكّل[2] Bei al-Maḳdisî (ed. DE GOEJE 255 oben) wird die (auch in gesetzlichen Büchern häufig behandelte und in der Regel in negativem Sinne entschiedene[3]) Frage der Zulässigkeit des حجّ على التوكّل d. h. des Unternehmens der Pilgerreise ohne sich um die materiellen Mittel derselben zu kümmern, aufgeworfen und bei dieser Gelegenheit Beispiele von Asketen angeführt, die in dieser Weise durch öde Wüsteneien reisten. Der Verfasser kann von den Abenteuern einer eigenen Pilgerreise erzählen, die er selbst mit tawakkul unternommen.

Ein anderer Terminus für diese Art des Lebens ist: على الفتوح d. h. jemand gibt sich dem beschaulichen Müssiggang hin, hat keinen bestimmten Erwerb (كسب oder عمل), sondern verlässt sich darauf ‚was Gott ihm öffnet'[4] nämlich من ابواب الرزق, von den Thoren der Ernährung, ob nun Almosen oder andere, zuweilen wunderbare Zufälle, durch deren Schickung ihn Gott mit dem Nöthigen versorgt, ihn sogar oft in die Lage versetzt, auch noch anderen Nothleidenden zukommen zu lassen. Die höchste Art des futûḥ ist natürlich die letztere, aus Gottes geheimem Schatze[5] من الكَوْن, wie man dies aus-

---

[1] Ḳazwînî, II, 253 penult.: كان ابراهيم (بن احمد الخوّاص) متوكلاً يمشى فى اسفاره بلا زاد.

[2] Ibid., 218, 16 von Abû Sa'îd al-Charrâz.

[3] Ich erwähne hier blos den Anfang eines hieher gehörigen Abschnittes aus einem relativ neuen theologischen Werke, dem ‚Kehrbesen der Bida'' von Aḥmed al-Rûmî al-Âḳḥiṣârî (st. 1041 d. H.) Handschriften der kais. Hofbibliothek in Wien, Mixt., 154, fol. 74a: ومن منكراتهم ايضا ان بعض من لا يجب عليه الحجّ من الفقراء يخرجون معهم بلا زاد ويقولون نحن متوكّلون فيكونون كلًّا (السؤال) على الناس وثقلًا عليهم غير منفكّين عن ابرامهم بالسؤال والسؤال حرام وهم يرتكبون ذلك الحرام لاداء ما لا يجب عليهم بل يتركون كثيرا من الصلوات الخمس ويقعون فى انواع المعاصى u. s. w.; vgl. auch al-'Abdarî, Madchal, III, 237.

[4] Demselben Ideengang entspricht auch die Phrase jiftaḥ Allâh im orientalischen Handelsverkehre, *ZDMG.*, XXXV, 527 unten; vgl. ‚Tausend und eine Nacht' Bûlâk 1297), IV, 123, 17: يفتح الله علىّ بغير بيعة الخ, d. h. Gott wird mir auch (ohne diesen Handel (die Pforte der Ernährung) öffnen.

[5] Vgl. die خزانه غيب des Sa'dî (Gulistân, Dîbâge).

zudrücken pflegt, den Auserwählten und Heiligen zukommende Versorgung.[1] Die Ernährung من الفتوح, die der Lebensweise على التوكّل entspricht, begegnet ebensohäufig wie der letztere Ausdruck in Erzählungen über Heilige und Derwische. In einer biographischen Notiz über ʿOmar b. al-Fârid̤, den berühmten mystischen Dichter, wird erzählt, dass er für einen Ritt von der Moschee al-Azhar in Kairo nach der ʿAmr-Moschee in Fosṭaṭ ein Reitthier miethete على الفتوح und in der That während des Rittes Leuten begegnete, die ihm ohne jede Andeutung von seiner Seite eine Menge Geldes zukommen liessen.[2] Ibn Baṭûṭa erzählt, dass in dem Rifâʿî-Kloster in Mâtschar, das er besuchte, ungefähr siebzehn Derwische lebten وعيشهم من الفتوح d. h. davon, was ihnen Gott zuschickt.[3] In diesem Sinne befragt der berühmte Ṣûfî Abdalwahhâb al-Śaʿrâmî seinen des Lesens und Schreibens unkundigen Schejch ʿAlî al-Chawwâṣ, der sich in seinen ṣûfischen Fatâwî an diesen Schüler[4] auch sonst als Gegner der die ehrliche Arbeit meidenden Tawakkul-Bettelei des Derwischthums zeigt:[5] ‚Ist es besser, dass ich befolge die Lebensart der Schejche, die ich kannte, wie z. B. ʿAlî al-Marṣafî, Abu-l-suʿûd al-Ġâriḥî, Nûr al-dîn al-Śûnî und anderer Schejche ihres Schlages, in Bezug auf die Ernährung mit Dingen die Gott eröffnet, ohne dass ich in irgend einem Gewerbe arbeite, (فى الاكل ممّا يفتح الله به من غير عمل حرفة), oder ist es besser einem Broderwerb nachzugehen?'[6] Leicht bekam nun dieser Ausdruck die specielle Bedeutung ‚Almosen'.

---

[1] Ibn Baṭûṭa, II, 242, 7; III, 157, 6: والناس يزعمون انّه ينفق من الكون.

[2] Ibn Ijâs, Ta'rîch Miṣr, ed. Kairo 1894, I, 82, 6 ff.

[3] Ibn Baṭûṭa, II, 375, 7.

[4] In seinen ruhmredigen Memoiren Laṭâ'if al-minan, in welchen er über die Wirkung, die diese sûfische Fetwa-Sammlung in Kairo hervorbrachte, spricht, bezeichnet al-Śaʿrânî den Titel als الجواهر والدرر. Die gedruckte Ausgabe Kairo 1277, herausgegeben von Schejch Ḥasan al-ʿAdawî und corrigirt von Naṣr al-Hûrînî, führt den Titel: درر الغواص على فتاوى سيّدى على الخواص; vgl. auch *ZDMG.*, XXVI, 770 unten.

[5] Durar al-ġawwâṣ 12: اقول ان السوقة وارباب الحرف والصنائع اعظم نفعا من المجاذيب لقيامهم فى الاسباب النافعة لغيرهم الخ, wo eine Verherrlichung der Handwerke zu finden ist.

[6] Ibid. 41.

Von einem Derwischkloster in 'Abbâdân erzählt Ibn Baṭûṭa, dass ‚dessen Bewohner sich ernähren من فتوحات الناس von den Eröffnungen, die ihnen die Leute zukommen lassen; jeder Vorüberziehende gebe ihnen ein Almosen'.[1] In dieselbe Reihe gehört eine Notiz, die uns Muhammed al-'Abdarî in seinem Werke über verschiedene Missbräuche im religiösen Leben der Muhammedaner[2] bietet. Ueber die Missbräuche des Derwischwesens sprechend, erwähnt er, dass fahrende Derwische in der unbescheidensten und anmassendsten Weise die Gastfreundschaft der Ortschaften erpressen, die sie besuchen. Obendrein fordern sie noch, unter dem Vorwand, dass sie dies für den Schejch und andere Würdenträger ihres Klosters thun, besondere Geschenke ein, die sie ‚futûḥ' nennen[3]: ما ياخذونه من الهدايا ويسمّون ذلك بالفتوح للشيخ واصحابه.

III.

Die Opposition gegen diese Lebensanschauung ist im orthodoxen Islam sehr früh bezeugt. Wie alle im religiösen Leben der alten Gemeinde auftauchenden Streitfragen, hat auch die Tawakkul-Frage sich in Form von Ḥadîṯsätzen ausgeprägt. Und der orthodoxe Islam lässt gegen die Auffassung der Bettel-Asketen ebenso gewichtige Sprüche des Propheten auf den Plan treten, wie deren die Vertheidiger ihrer Richtung und solche, die zwischen den beiden Thesen eine kluge Vermittlung suchten, zu zimmern bestrebt waren. Wie man von letzterer Seite aus selbst für das im Grunde missbilligte Bettelderwischwesen die Autorität des Ḥadîṯ eintreten liess,[4] kann z. B.

[1] Ibn Baṭûṭa, II, 19, 5.

[2] S. darüber *ZDPV.*, XVII, 116.

[3] Al-Madchal, II, 347.

[4] Man hat es in der That nicht unterlassen, auch die Rechtfertigung der Bettelei in einem Ḥadîṯ zu finden, und merkwürdigerweise gerade in einem solchen, dessen klarer Wortlaut gerade das Gegentheil verkündet, nämlich dass ‚die obere (die gebende Hand) besser sei als die untere (die empfangende)'. Bereits Ibn Ḳutejba beklagt sich darüber, dass die Apologeten des Bettelwesens diesem Spruch die entgegengesetzte Interpretation geben: وقوله اليد العُلْيا خير من اليد السُّفْلَى قال قوم يريد ان اليد المُعْطية خير من الآخذة وقال آخرون العُليا هى الآخذة والسُّفْلَى هى المُعْطيه قال ابن قتيبة ولا ارى هؤلاء الا قوما استطابوا السؤال فهم يحتجّون للدناءة. Al-Śarîf al-Murtaḍâ, Ġurar 162. Vgl. auch Zarḳ. zu Muw. IV, 240.

folgendes dem Propheten untergeschobene Wort zeigen: مسئلة الناس من الفواحش ما أُحِلّ مِنَ الفواحش غيرها ‚Das Anbetteln des Menschen gehört zwar zu den schändlichen Dingen; nichtsdestoweniger aber ist es erlaubt'.[1]

Dem Widerspruch gegen den Missbrauch des Tawakkul dient eine grosse Reihe von Ḥadîṯsprüchen, die zum Ruhme des thätigen Erwerbes der mit der Hände Arbeit beschäftigten Gottesdiener (العبد المحترف) und gleichzeitig zur Verpönung des gottvertrauenden Müssigganges erfunden wurden.[2] Dem fahrenden Heiligenvolke soll der Mann entgegengesetzt werden, der mit Plage und Arbeit als Handeltreibender seine Waaren von Ort zu Ort feilbietet und sie für den ehrlichen Tagespreis verkauft; der wird sogar dem Märtyrer gleichgeachtet.[3] Dass solche Sprüche eine feindliche Spitze gegen entgegengesetzte Strömungen des religiösen Lebens haben, zeigt die Form, in welcher ein bei al-Tirmiḏî gebuchter Spruch abgefasst ist. In diesem Spruch lässt man den Genossen Anas b. Mâlik erzählen, dass einmal ein Mann mit folgender Frage vor den Propheten trat: ‚Soll ich mein Kameel frei laufen lassen und auf Gott vertrauen?' ‚Binde es an und vertraue auf Gott' antwortete der Prophet.[4]

Und die orthodoxen Autoritäten des Islam, die ja, wie wir aus vielen Zeichen wissen,[5] dem Ṣûfîthum niemals recht günstig waren,

[1] Ḳût al-ḳulûb, II, 17, 10. Aehnliches wird auch vom Ṭalâḳ gesagt; s. die Ḥadîṯe in den Abhandlungen zur arab. Philologie, II, Anmerkung 30 zu Nr. XLV.

[2] Eine Sammlung solcher Sprüche ist sehr reichlich bei Abšîhî, Mustaṭraf, II, 74 zusammengestellt.

[3] Fachr al-dîn al Râzî, Mafâtîḥ, VIII, 346: عن ابن مسعود ايّما رجل جلب شيًا الى مدينة من مدائن المسلمين صابرا محتسبا فباعه بسعر يومه كان عند الله من الشهداء.

[4] Al-Tirmiḏî, II, 84; انّ رجلا اتى النبىّ صلعم فقال يا رسول الله ارسل ناقتى واتوكّل ام اعقلها واتوكّل فقال صلعم بل اعقلها وتوكّل. Bei Dam. s. v. ناقة II, 395 unten aus Kâmil des Ibn ʿAdî, Šuʿab al-îmân und Sunan des Bejhaḳî angeführt.

[5] Muhammed. Stud., II, 290. *ZDMG.*, XXVIII, 297. 235 ff., XLIII, 171 oben. Epigramme gegen Ṣûfîwesen, darunter vom Magrebiner Ibn Sejjid al-nâs (st. 659) u. A. bei al-Chafâǧî, Tirâz al-maǧâlis (Kairo 1284), 232; vgl. auch ibid., 155. — Dem Šâfiʿî wird der (ohne Zweifel unechte) Ausspruch zugeschrieben: أَفْسَدَ النَاسَ ذوائبُ العَلْوِيّة ومُرَقَّعاتُ الصوفيّة, dass die Menschen corrumpirt wurden durch die Stirn-

haben sich der letzteren These angeschlossen[1] und wie wir bereits sehen konnten, gegen gewisse Aeusserungen des Tawakkul unverholen Einsprache erhoben.

Aber auch in den Kreisen der Ṣûfî's und solcher, die sich von ihren Anschauungen beeinflussen liessen, musste, sobald man anfieng, die auf ihre Grundsätze basirte Ethik in systematischer Weise auszuarbeiten, die Unmöglichkeit empfunden werden, die alte Tawakkul-Lehre in der Weise, wie dieselbe in der Lebensführung im Sinne der Ṣûfis bethätigt werden sollte, gegenüber den wirklichen Erfordernissen des sittlichen Lebens, sowie auch vom Gesichtspunkte der muhammedanischen Religion, zu sanctioniren.

Namentlich sind es zwei Punkte, die einen ernsten Widerspruch hervorriefen.

Die Frage, ob der mutawakkil in einer Krankheit Heilmittel anwenden solle, war für die ṣûfische Theorie negativ entschieden durch die Thatsache, dass das Heilmittel ein سبب sei, der Gottvertrauende aber sich eines solchen unter allen Umständen entschlagen müsse. Dass solche Anschauungen in der alten Zeit des Islam nicht ungewöhnlich waren, könnte aus einem Ḥadîṯ gefolgert werden, in welchem, freilich auf gleicher Stufe mit abergläubischem Zauberspuk, das Anwenden des Glüheisens dem Gottvertrauen entgegengestellt wird.[2] Als Widersetzlichkeit gegen den vorherbestimmten Rathschluss Gottes betrachtet der Ḳâḍî Ibn Śurejḥ die von den Aerzten angerathene Amputation der Hand des omajjadischen Statthalters Zijâd ibn abîhi. ‚Dein Lebensunterhalt ist festgesetzt und deine Lebensgrenze vorherbestimmt; ich missbillige es, dass du, wenn dir noch ein Rest von Leben bestimmt ist, ihn mit abgeschnittener Hand

---

locken der 'Aliden (ihr vornehmes Geberden) und die Flicklappen der Ṣûfi's (aus ihnen blickt ihre Eitelkeit heraus), Ǵemâl al-dîn al-Ḳazwînî (Kairo 1310), Mufîd al-'ulûm wa-mubîd al-humûm 176.

[1] Vgl. Dam., II, 119 ult.: وبها أفتى بعض فقهاء بيت المقدس.

[2] Buch. Riḳâḳ, Nr. 21, Ṭibb., Nr. 17: Diejenigen, die ohne frühere Abrechnung in das Paradies eingehen: هم الذين لا يسترقون ولا يتطيّرون ولا يكتوون وعلى ربّهم يتوكّلون.

verlebest.'[1] Im II. Jahrhundert wird besonders Ḥasan b. Zijâd al-Lu'lu'î (st. 209), Genosse des Abû Ḥanîfa, als Vertreter der Lehre genannt[2]: ان التداوى لا يجوز لانّه يمنع التوكّل. Aus dem IV. Jahrhunderte haben wir eine Nachricht von einer in Persien sehr verbreiteten Richtung, deren Anhänger jede ärztliche Hilfe verpönten. An ihrer Spitze stand der christliche Philosoph Abu-l-chejr b. Bâbâ b. Behnâm, merkwürdigerweise selbst ein medicinischer Schriftsteller, durch dessen Lehren selbst der Pöbel gegen die Aerzte aufgehetzt wurde. Um ein Heilmittel gegen Kopfschmerz befragt, gab Abu-l-chejr dem Patienten den Rath, sein Werk, in welchem er gegen die Heilkunde zu Felde zieht, unter das Kopfkissen zu legen und im Uebrigen auf Gott zu vertrauen, der ihn heilen werde.[3]

Für den sunnatreuen Muhammedaner war diese Anschauung umso bedenklicher, als die Ḥadîṯ-Bücher voll sind von Nachrichten aus der alten Zeit des Islam, aus welchen man erfahren konnte, dass der Prophet und seine Genossen in ihren Krankheiten die Mittel der Heilkunst und des Aberglaubens in Anwendung brachten. ‚Der die Krankheiten gesendet hat, — sagt man — hat auch Heilmittel gegen dieselben gesendet.'[4] In den Tawakkul-Kapiteln der Systematiker finden wir denn auch in der Regel weite Ausführungen über das ‚Unterlassen der Anwendung von Heilmitteln' ترك التداوى, in welchen aus der Unterscheidung der verschiedenartigen Intention bei der Anwendung der Heilmittel, sowie durch Distinctionen zwischen den Heilmethoden selbst Argumente für die Ausgleichung

---

[1] Weitläufiger, Ibn Challikân, Nr. 289.

[2] Bei 'Alî al-Ḳârî, Commentar zum Musnad Abî Ḥanîfa (Lahore 1889) 293. Dieselbe Lehre wird den غلاة الصوفيّة zugeschrieben, Nawawî zu Muslim v, 42; jüdische Parallelen, L. Löw, *Gesammelte Schriften* III, 370 ff.

[3] Ibn Abi Uṣejbi'a, I, 323. Es ist jedoch kaum glaublich, dass die dem Ǵâḥiẓ zugeschriebene Schrift فى نقض صناعة الطبّ, gegen welche der medicinische Gelehrte Abû Bekr al-Râzî eine Polemik schrieb (Ibn Abi Uṣejb., I, 316), *an attack against medical aid* (H. HIRSCHFELD, *JRAS.* 1899, 178) zum Gegenstand hat. Sie richtete sich wohl eher gegen die Methoden der medicinischen Kunst und die Modalitäten ihrer Uebung, als gegen das Princip der ärztlichen Hilfeleistung.

[4] Muwaṭṭa', IV, 157: انزل الدواء الذى انزل الادواء.

dieses Erfordernisses mit dem alten Tawakkul-Begriff begründet werden.[1]

Die zweite Frage, deren Bearbeitung zur Zurückweisung der alten Ṣûfî-Lehren führte, bezieht sich auf die Anschauung der Ṣûfis über den Erwerb (كسب). Wenn die Leute, die hochmüthig vorgaben, ihre Nahrung unvermittelt von Gott zu erhalten, auf jedes Gewerbe mit andächtiger Verachtung herabblickten, so sagte ihnen bereits im III. Jahrhunderte der asketische Prediger Jaḥjâ b. Mu'âḏ aus Rejj, dass sie ja selbst mit ihren Derwischkleidern, mit ihrem Gerede über Weltverachtung nichts anderes thun als Handelsbuden halten, um ihre Waare an den Mann zu bringen.[2] Man konnte sich nicht verhehlen, dass der im Zusammenhang der Tawakkul-Lehre verkündeten Verachtung des thätigen Erwerbes, namentlich des Handwerkes, gewichtige Daten aus dem Leben der frömmsten Muhammedaner, ja sogar der ‚Genossen' entgegenstehen. Solche Bedenken brachten die vermittelnden Theoretiker ins Schwanken und ihre Unentschlossenheit kommt in ganz sonderbarer Form schon in folgendem alten Spruche[3] zum Ausdruck: من طعن على التكسّب[4] فقد طعن على السنّة ومن طعن فى ترك التكسّب[5] فقد طعن على التّوحيد[6], Wer gegen die Beschäftigung mit dem Erwerb Einwürfe macht, lehnt sich gegen die Sunna auf; und wer gegen die Unterlassung des Erwerbes Einwürfe macht, lehnt sich gegen das Einheitsbekenntniss auf'.

Und in der That bleibt diese Frage einer der schwierigsten Stoffe der Ṣûfî-Wissenschaft, um welche sich die Systematiker seit dem IV. Jahrhunderte herumdrücken und deren Widersprüche sie durch feingesponnene Distinctionen auszugleichen gezwungen sind. Durch keine andere Frage wurden sie nur annähernd ähnlich in die

---

[1] Ḳût al-ḳulûb, II, 21 ff. Iḥjâ', IV, 277 ff.: بيان الردّ على من قال تـــرك التداوى افضل بكلّ حال.

[2] Ḳuśejrî 100, 18: لبس الصوف حانوت والكلام فى الزهد حرفة.

[3] Ḳût al-ḳulûb, II, 6 Mitte; gleichlautend bei Gazâlî, Iḥjâ, IV, 258 von Sahl (b. 'Abdallâh al-Tustarî, st. 273 oder 283) angeführt.

[4] Ḳuśejrî 100, 22: فى الحركة.

[5] Ḳuśejrî: فى التوكّل.

[6] Ḳuśejrî: ايمان.

Enge getrieben.[1] Nicht umsonst nennen sie die consequente Durchführung des ‚Gottvertrauens' einen schlüpfrigen Weg sowohl für die gemeinen Leute als auch für die Auserwählten. Sie geben zu, dass auf den niedrigen Stufen das tawakkul mit dem Streben nach Erwerb verbunden werden könne und dass man nur stufenweise vordringen könne in der Bethätigung der Erkenntniss, dass thätiges Suchen nach den Mitteln des Lebensunterhaltes ein Eingriff in die ausschliessliche Waltungssphäre Gottes ist.[2] Al-Ġazâlî, der in der mystischen Vertiefung des Tawakkul-Begriffes weiter vordrang, als irgend einer der Vorgänger, polemisirt wiederholt in scharfer Sprache gegen den Missbrauch, den der Ṣûfismus, dem er doch auch selbst anhing, mit der thätigen Anwendung dieses Begriffes treibt. ‚Mancher von ihnen — sagt er — treibt Genügsamkeit und Gottvertrauen, indem er in Wüsteneien eindringt ohne für Nahrung zu sorgen, unter dem Vorwande, dass er damit sein Gottvertrauen bethätigt. Er weiss nicht, dass dies eine willkürliche Auffassung ist, die unsere Altvordern und die Genossen des Propheten nicht billigten, obwohl sie doch in das Wesen des Gottvertrauens besser eingeweiht waren. Sie sahen sich mit Nahrungsmitteln vor und waren dabei mutawakkilûn. Diese hingegen lassen wohl die Nahrung zu Hause, vertrauen aber trotzdem (nicht auf Gott, sondern) auf irdische Mittel.'[3] ‚Unwissende Leute

[1] Z. B. die Abhandlung darüber im Ḳût al-Ḳulûb, II, 15 ff.

[2] 'Abdallâh al-Anṣârî al-Harawî (st. 481), Manâzil al-sâ'irîn (Handschriften der Wiener Hofbibliothek, N. F., Nr. 292ª), fol. 20ᵇ: التوكّل ... وهو من اصعب منازل العامّة عليهم وأوهى سُبُلِ عند الخاصّة لانّ الحقّ قد وكّل الامور كلّها الى نفسه وأيأس (وآيس :Handschrift) العالم من ملك شيء منها وهو على ثلاث درجات كلّها تسيير مسير العامّة ' الدرجة الاولى التوكّل مع الطلب ومعاطاة السبب على نيّة شغل النفس ونفع الخلق وترك الدعوى ' والدرجة الثانية التوكّل مع إسقاط الطلب وغضّ العين من السبب اجتهادًا فى تصحيح التوكّل ' الدرجة الثالثة التوكّل مع معرفة التوكّل النازعة الى الخلاص من علّة التوكّل وهو ان نعلم ان ملكة الحق تعالى للاشياء ملكة غَيْرَة لا يشاركه فيها مشارك فيكِل شركته اليه فان من ضرورة العبوديّة ان نعلم ان الحقّ هو مالك للاشياء وحده '.

[3] Iḥjâ, III, 383: وهذا ربّما يترك الزاد وهو متوكّل على سبب من الاسباب واثق به.

meinen, die Bedeutung des tawakkul liege im Vermeiden des thätigen Erwerbes und des Sinnens über die Mittel desselben; darin, dass sie wie ein weggeworfener Lappen auf der Erde kauern und wie das Fleisch auf dem Hackbrett unthätig hingestreckt sind. Aber alles dies ist im religiösen Gesetz verboten.'[1] Nicht die Sorge um die materiellen Mittel des Lebens sei verboten; hat ja auch der Prophet für seine Zehrung gesorgt, so oft er eine Reise vorhatte; verboten ist nur, dass man ‚sein Herz daran hänge und das Gottvertrauen vernachlässige' — so sagt er in einem Werke, das er dem Iḥjâ folgen liess.[2]

Diese theologische Schule kam dann folgerichtig bald bei dem Lehrsatz an, dass das Beanspruchen der ‚Mittel' (asbâb) das tawakkul überhaupt nicht aufhebt.[3]

Bei dieser Zersetzung des ursprünglichen Tawakkul-Begriffes ist es nicht auffallend, dass der Name Mutawakkilûn aufhört, eine specielle Bezeichnung für Ṣûfî's zu sein.

---

[1] Ibid., IV, 253.

[2] Bidâjat al-hidâja 47 unten: وانّما حرام تعليق القلب بالزاد وترك التوكّل.

[3] Ḥajât al-ḳulûb, II, 152: ان السبب لا ينافى التوكّل.

Das Mahâbhârata bei Subandhu und Bâṇa.

Von

Dr. W. Cartellieri.

Die gewaltsame Umarbeitung des Mahâbhârata, wodurch dieses altehrwürdige Heldenepos der Inder zu einem Lehrbuch des Rechtes und der Pflichten in tendenziös brahmanischem Sinne verwandelt wurde, war zu der Zeit des Kumârilabhaṭṭa (um 700 n. Chr.) bereits längst vollzogen. Wie Bühler in seinen grundlegenden ‚Contributions to the history of the Mahâbhârata'[1] im Einzelnen nachgewiesen hat, war das Mahâbhârata für Kumârila, den berühmten Meister der Pûrvamîmâṃsâ, nicht so sehr ein Kunstwerk epischer Dichtung, sondern eine auf den Veda gegründete Smṛiti, von Vyâsa zum Zwecke der Belehrung aller vier Kasten verfasst.

Die Erzählung von der Feindschaft der Pâṇḍavas und der Kurus, welche ja zweifellos den alten Kern des Gedichtes bildet, ist für Kumârila Nebensache, denn die tapferen Thaten der Helden der Vorzeit wurden nach ihm von Vyâsa nur zu dem Zwecke verherrlicht um den kriegerischen Muth der Kshatriyas zu entflammen und sie so auf ihre Standespflicht, den tapferen Kampf hinzuweisen. Nach Kumârila's Auffassung werden die alten Legenden im Mahâbhârata nicht um ihrer selbst willen, sondern zu bestimmten lehrhaften Zwecken erzählt, und wenn sich in dem Gedichte auch Abschnitte finden, die nur des Vergnügens wegen, welches die Poesie an sich gewährt, gedichtet scheinen, so treten sie doch weit in den Hintergrund vor

[1] ‚Indian Studies No. II', *Sitzungsberichte* d. kais. Akad. der Wissensch., Wien 1892.

den umfangreichen lehrhaften Abschnitten, wie sie besonders die Parvan III, XII und XIII des Mahâbhârata bieten.

Die Frage, wie weit diese von Kumârila in seinem Tantravârttika vorgetragene und mit viel scholastischer Spitzfindigkeit verfochtene Anschauung zu seiner Zeit durchgedrungen war, ist von BÜHLER in dem genannten Artikel nicht discutirt worden. Nach Prof. JOLLY[1] würde es scheinen als wäre sie bereits die allgemeine gewesen. J. DAHLMANN[2] spricht von einer ‚im Mittelalter und in der Neuzeit bei den Indern weit verbreiteten Ansicht, das Mahâbhârata sei nicht sowohl ein episches Gedicht, sondern eine Smṛiti —'. In seinem neuesten Werke[3] behauptet er bereits mit grosser Emphase, für die Existenz eines Mahâbhârata als Epos und nicht als Smṛiti lasse sich ein historischer Nachweis nicht liefern.

Allein, was das Mahâbhârata seit jeher gewesen, das grosse volksthümliche Heldenepos, das ist es ja, wie allbekannt, dem Inder heutzutage noch; und keineswegs etwa bloss den niederen, von literarischen Strömungen weniger berührten Klassen. Kein geringerer als Prof. R. G. BHÂṆḌÂRKAR spricht in seinem für die Kritik des Mahâbhârata höchst werthvollen und von dem Feuer nationaler Begeisterung getragenen Artikel über das Alter des Mahâbhârata[4] von dem Gedichte durchwegs wie von einem die alten ehrwürdigen Legenden eben um ihrer selbst willen erzählenden Volksbuche und fasst eines der wichtigsten Resultate seiner Untersuchung in die Worte: ‚There can, therefore, be no question that the Mahâbhârata existed in a form complete, as far as the story concerning the principal

---

[1] Recht und Sitte (in BÜHLER's *Grundriss*) p. 30: ‚Zur Zeit *Kumârila's*, d. h. im 8. Jahrh. war das *Mah.* schon im Wesentlichen ein Lehrgedicht, in dem die alten Sagen nur als ergänzendes Beiwerk figurirten.' Vgl. *ib.* p. 2.

[2] *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch*, p. 137.

[3] *Genesis des Mahâbhârata*, Berlin 1899. Vgl. besonders p. 262: ‚Die geschichtliche Kritik hat eine Grenze ermittelt, innerhalb welcher das Mahâbhârata als „original" Epos ausgeschlossen ist und nur als Smṛiti besteht.'

[4] Considerations of the Date of the Mahâbhârata in connection with the Correspondence from Col. Ellis by Prof. RÂMKṚISHṆA BHÂṆḌÂRKAR. *Journal Asiatic Society*, Bombay. Vol. X. 1872. Art. 9.

characters goes, in Bâṇa's time, i. e. in the first half of the seventh century'. Ihm sind eben die Erzählung selbst und die darin auftretenden Personen die Hauptsache. In demselben Geiste treuer Anhänglichkeit an die alten Traditionen des eigenen Volkes, wie sie in den Liedern des Mahâbhârata sich darstellen, ist ja auch die Uebersetzung des Gedichtes von Protap Chandra Roy geschrieben, sowie manche andere moderne Bearbeitung des alten Volksepos von einheimischer Hand.

Hat also das Mahâbhârata bis auf unsere Tage seinen ursprünglichen Charakter im Grunde bewahrt, wie diese hier nur kurz angedeuteten Erwägungen zeigen, so ist für die Periode, welcher Kumârila angehört, umsoweniger vorauszusetzen, dass die von ihm vertretene tendenziöse Auffassung allgemein massgebend gewesen sei. Von der Literatur jener Secten, welche die Autorität des Veda und der Smṛiti überhaupt leugnen, ganz abgesehen, ist es verlockend, sich auf dem brahmanischen Literaturgebiete selbst nach Zeugnissen umzusehen, welche für die natürliche Auffassung des Mahâbhârata als altehrwürdiges episches Volksbuch und als poetisches Kunstwerk sprechen.

Kein Literaturzweig eignet sich für diesen Zweck so sehr, wie die Kâvya-Literatur. Wie das Studium der Entwicklungsgeschichte dieser Literatur zeigt,[1] haben wir in dem späteren Kavi den directen Nachfolger jener Dichter vor uns, von denen die grossen Epen und vor allem das Mahâbhârata stammt, und wie das Mahâbhârata seinem ursprünglichen Charakter nach das eigentliche Eigenthum der adeligen Kaste, so ist ja die sanskritische Kunstpoesie im Wesentlichen höfische Poesie. Zahlreiche Anspielungen auf das Mahâbhârata und seinen Inhalt finden sich besonders bei zwei der hervorragendsten Vertreter dieser Literaturgattung, bei Subandhu und Bâṇa. Durch einen glücklichen Zufall ist die Zeit Bâṇa's (um 610 n. Chr.) des Hofpoeten des grossen Königs Harshavardhana von Kanauj und Ṭhâṇesar, zweifellos fixirt. Obwohl Kumârila von Bâṇa durch mehrere

[1] Vgl. BÜHLER, ‚Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie' (*Sitzungsberichte* d. kais. Akad., Wien 1890) p. 83.

Decennien getrennt ist, so können wir doch, da Kumârila's Theorie keineswegs von ihm selbst geschaffen ist, sondern eine lange Reihe von Vorgängern voraussetzt und da es sich bei unserer Frage nur um längere Zeiträume handeln kann, sein Zeugniss einerseits und das des Bâṇa und seines Vorgängers Subandhu andererseits als derselben Periode angehörig betrachten.

Es sollen im Folgenden alle jene Stellen aus Subandhu's Vâsavadâtta, aus Bâṇa's Kâdambarî[1] und Harshacarita aufgeführt werden, die uns Aufschluss geben, welchen Charakter das Mahâbhârata in den Augen der beiden Dichter und folglich auch ihres Publicums gehabt.

Von Wichtigkeit sind für uns zunächst jene beiden Verse in Bâṇa's berühmter Einleitung zu seinem Harshacarita, in welchen er das Mahâbhârata nennt.

1. Der erste der beiden Verse gehört noch dem Maṅgala an. Bâṇa bringt zuerst Śambhu, dann Umâ, dann dem Vyâsa, dem Verfasser des Bhârata, seine Verehrung dar (Harsh. v. 3, Nirṇ. S. Ed.):

Namaḥ sarvavide tasmai Vyâsâya kavivedhase
cakre puṇyaṃ sarasvatyâ yo varsham iva bhâratam!

‚Verehrung ihm, dem allwissenden Vyâsa, dem Schöpfer (Brahman) unter den Dichtern! Er hat das Bhârata geschaffen, und es ist durch seine Dichtkunst geheiligt, gleichwie (Brahman) das Bhâratland (schuf, welches durch den Fluss Sarasvatî geheiligt ist).'[2]

Im Begriffe sein Harshacarita, welches die Heldenthaten seines königlichen Protectors preisen soll, zu beginnen, ruft der Dichter den Heiligen Vyâsa an, der das vollendetste Heldengedicht geschaffen, und der ihm als der höchste aller Dichter, nicht aber als *śâstrakâra*, gilt.

---

[1] Im Vereine mit dem von Bâṇa's Sohne stammenden ‚Uttarabhâga' zur *Kâdambarî*.

[2] Es ist unmöglich, alle in diesem kunstvollen und schwierigen Verse enthaltenen Feinheiten hier wiederzugeben: für unseren Zweck reicht die im Text gegebene Uebersetzung völlig aus. Vgl. auch ‚The Harṣa-Carita of Bâṇa, transl. by E. B. Cowell and F. W. Thomas', (Oriental Translation Fund, New Series II, London 1897) p. 1.

2. An die Spitze der folgenden langen Liste von Dichtern und Dichtwerken, die Bâṇa preist, stellt er die *kathâ bhâratî*, (Harshac. v. 9):

Kiṃ kaves tasya kâvyena sarvavṛittântagâminî
katheva bhâratî yasya na vyâpnoti jagattrayam?

‚Was soll dem Dichter sein Gedicht, wenn seine Dichtkunst nicht, gleich der Geschichte (von den Bhâratas) die drei Welten erfüllt, mag sie auch (gleich jener Geschichte) auf alle Versarten sich erstrecken (alle anderen Geschichten in sich schliessen)?

Für Bâṇa ist das Mahâbhârata das unerreichte Musterbild der Dichtung überhaupt, kein *dharmaśâstra*; verglichen mit dem Dichter der *kathâ bhâratî* sind die Späteren, so kunstgewandt sie auch sein mögen, klägliche Epigonen.

3. Harshac. p. 101, 10 f. Rahmenerzählung des Harshacarita. Mit starker Uebertreibung vergleicht Bâṇa seine Lebensgeschichte König Harsha's schlechtweg mit dem Mahâbhârata. Nach seiner Rückkehr von seinem ersten Besuche bei König Harsha, erzählt Bâṇa, bat ihn sein Vetter Śyâmala die Lebensgeschichte dieses Helden zu berichten: ‚— *kasya na dvitîye mahâbhârate bhaved asya* (Harshasya) *carite kutûhalam? âcashṭâṃ bhavân!*—‘ Wer würde nicht auf Harsha's Lebensgeschichte — ein zweites Mahâbhârata — begierig sein? So erzähle denn!‘

Der Vergleich kann sich nur auf die Beliebtheit des Mahâbhârata als erzählendes Gedicht und zwar als Heldengedicht beziehen.

4. Harshac. p. 211, 16 f. Dieser Charakter des Mahâbhârata als Heldenepos wird von Bâṇa ausdrücklich bezeugt, indem er den Kunstausdruck *vîrarasa* darauf anwendet. Bâṇa schildert Siṃhanâda, den Senâpati Harsha's, als hochbetagten Helden: *vividhavîrarasapûrvavṛittântarâmaṇîyakena*[1] *mahâbhâratam api laghayann*

[1] Dies der Text der Kaśmîr Ed. p. 404. 1. Die Nirṇ. Sâg. Ed. lässt *pûrva* aus. Der Commentar hat: *pûrvavṛittântaḥ pûrvapraśastiḥ*. Da der Terminus technicus *vîrarasa* Bâṇa zweifellos bekannt war, in seiner technischen Bedeutung aber nicht in Siṃhanâda's Schilderung stehen kann, so muss *ślesha* vorliegen. Cowell und Thomas (*l. c.*, p. 181) haben hier wie oft die Doppelsinnigkeit nicht berücksichtigt.

iva — ‚welcher durch die Schönheit der mannigfachen Abenteuer, die er mit Heldenmuth bestanden (= die Schönheit der mannigfachen Geschichten von den Vorfahren, worin der *vîrarasa* vorherrscht) gleichsam das Mahâbhârata selbst übertraf'.

5. Dass das Gedicht von den Kavis jener Zeit eifrigst studirt wurde, ist selbstverständlich; für Subandhu und Bâṇa würde dies schon aus der ausserordentlich grossen Anzahl von Anspielungen auf das Mahâbhârata und seinen Inhalt hervorgehen, die sich in ihren Romanen finden (Vgl. BÜHLER, *Contributions etc.* p. 3). Von seinen vier Vettern, welche in der Rahmenerzählung des Harshacarita auftreten und welchen Bâṇa die Lebensbeschreibung Harsha's erzählt (vgl. oben Nr. 3) sagt dies Bâṇa ausdrücklich Harshac. p. 96, wo sie zugleich als *mahâkavayaḥ* bezeichnet werden: *sakalapurâṇa-râjarshicaritâbhijñâḥ, mahâbhâratabhâvitâtmânaḥ, viditasa-kaletihâsâḥ, mahâvidvâṃsaḥ, mahâkavayaḥ, mahâpurushavṛittânta-kutûhalinah, subhâshitaśravaṇarasarasâyanâvitṛishṇâḥ*[1] — ‚sie waren wohl bewandert in den Lebensgeschichten der Fürsten und Weisen der Vorzeit, ihr Geist war geläutert durch das Studium des Mahâbhârata, sie kannten alle Itihâsas, waren grosse Gelehrte, grosse Dichter, voll Interesse an den Thaten heldenhafter Männer, der Genuss (= Saft), den das Anhören kunstvoller Sprache gewährt, war das Lebenselixir, wonach sie unlöschbaren Durst empfanden u. s. f.'

6. Unter den mannigfaltigen Vorzügen, die Bâṇa in seiner Schilderung der Stadt Ujjayinî (Kâdambarî, p. 50, 1—p. 52, 10 ed. PETERSON, Bombay 1883 = p. 102, 1—p. 108, 3 Nirṇaya Sâgara Ed. Bombay 1890) von der eleganten Welt (*vilâsijana*) dieser Hauptstadt rühmt, hebt der Dichter, wie natürlich, auch das Interesse hervor, das jene Grosstädter an dem Mahâbhârata, den Purâṇas und dem Râmâyaṇa fanden. Bâṇa's umfangreiche Aufzählung dieser Vorzüge bildet keineswegs ein pêle-mêle; es lassen sich vielmehr

---

Ich löse auf: 1. °*vîrarasapûrva — vṛittânta*° und 2. (in Bezug auf das Mahâbhârata) *vîrarasa — pûrvavṛittânta*°.

[1] So die Kaśm. Ed. p. 199. 6. Nirṇ. Sâg.: °*rasâyanâḥ, vitṛishṇâḥ*. Vgl. COWELL-THOMAS, *l. c.*, p. 74, N. 2.

gewisse Gruppen unterscheiden, worin Zusammengehöriges zusammengefasst wird. Mit welchen Werken wird nun das Mahâbhârata (zugleich mit den Purâṇas und dem Râmâyaṇa) in eine Gruppe zusammengefasst? Zu welcher Gattung von Werken rechnet es Bâṇa? Ich wollte die Gruppe wie folgt herausheben: (*Asti*) . . . . . *śikshitâśeshabhâsheṇa vakroktinipuṇenâkhyâyikâkhyânaparicayacatureṇa sarvalipijñena mahâbhâratapurâṇaramâyaṇânurâgiṇâ bṛihatkathâkuśalena* . . . . (*vilâsijanenâdhishṭhitâ* . . . *ujjayinî nâma nagarî*). Kurz vor dem Mahâbhârata werden hier die âkhyâyikâs und âkhyânas genannt und unmittelbar auf das Compositum, welches den Namen des Mahâbhârata enthält, folgt die Erwähnung der Bṛihatkathâ (vgl. Harshacar. Vers 17 der Einleitung), welche doch gewiss nie in den Verdacht kommen konnte, eine auf den Veda gegründete Smṛiti zu sein.

7. Kâdamb. p. 75, 9—23. Pet. (= p. 156, 3—157, 4 Nirṇ. S.) schildert Bâṇa die Erziehung, welche König Târâpîḍa von Ujjayinî seinem Sohne Candrâpîḍa geben liess. Bâṇa gibt eine ausführliche Liste jener Lehrgegenstände (*vidyâs* und *kalâs*), in welchen der junge Prinz Unterricht genoss. In der Erziehung eines jungen Kshatriya musste das altehrwürdige Heldenepos eine grosse Rolle spielen. Auch in dieser Aufzählung lässt sich eine Anordnung nach Gruppen erkennen, und die Gruppe worin das Mahâbhârata erscheint, ist der eben besprochenen ganz analog zusammengesetzt. Allein mit viel grösserer Deutlichkeit geht aus dieser Liste hervor, dass Bâṇa das grosse Epos keineswegs zu den Dharmaśâstras gerechnet hat, denn die Dharmaśâstras werden in derselben Liste ausdrücklich genannt, und zwar in einem vollständig anderen Zusammenhang.

Bâṇa's Liste beginnt: *tathâ hi : pade vâkye pramâṇe dharmaśâstre râjanîtishu* — — es folgen in der Aufzählung eine Reihe von Fertigkeiten, wie sie sich für den Kshatriya ziemen, dann Musik und Tanz, Malerei u. s. f.[1] Die lange Liste schliesst: *kathâsu nâṭakeshv*

[1] Die im Texte weggelassene Stelle lautet: *vyâyâmavidyâsu câpacakracarmakṛipâṇaśaktitomaraparaśugadâprabhṛitishu sarveshv âyudhaviśesheshu rathacaryâsu gajapṛishṭheshu vîṇâveṇumurajakâṃsyatâladardurapuṭaprabhṛitishu vâdyeshu bharatâdi-

âkhyâyikâsu kâvyeshu mahâbhâratapurâṇetihâsarâmâyaṇeshu sarvalipishu sarvadeśabhâshâsu sarvasaṃjñâsu sarvaśilpeshu chandaḥsv anyeshv api kalâviśeshesheshu (Candrâpîḍaḥ) *paraṃ kauśalam avâpa.*

Diese Stelle scheint mir von entscheidender Bedeutung zu sein. Denn wenn wir es auch hier mit einem Märchenprinzen zu thun haben, so ist doch soviel gewiss, dass die obige Liste — von der Uebertreibung abgesehen — uns von der Erziehung eines jungen Kshatriya, wie Bâṇa sie kennen musste, ein ganz treues Bild gibt: Als Unterrichtsgegenstand in dem Lehrplane für einen jungen Prinzen wurde das grosse Epos keineswegs zur Smṛtiliteratur, sondern zur **Kâvya-Literatur** gerechnet.

8. Dass für Subandhu das Mahâbhârata nicht als Śâstra sondern als Kâvya galt, scheint mir aus einem Passus seiner Vâsavadattâ (p. 101, 2 f. ed. F. E. Hall) hervorzugehen, wo er die einfachen Worte des Mahâbhârata zu einem kunstvollen Wortspiele benützt. Es ist ein für die Kâvya-Literatur charakteristischer Zug, der uns beim Verfolgen der Entwicklung dieser Literatur immer wieder entgegentritt, dass der Kâvi es liebt, Worte seiner Vorgänger entweder unverändert zu übernehmen, mehr aber noch, sie zu erweitern oder gar auf geschickte Weise doppelsinnig zu gestalten.[1] So lesen wir an der citirten Stelle bei Subandhu in einer ausführlichen Beschreibung des Vindhyagebirges: *bhâratasamarabhûmyeva nṛityatkabandhayâ . . . revayâ . . upagûḍhaḥ* (*vindhyo nâma mahâgiriḥ* p. 92, 2) ‚umschlungen von dem Flusse Revâ, in welchem die Wässer tanzen gleichwie auf dem Bhârata-Schlachtfelde (die kopflosen Körper der Krieger sprangen)'. Ich zweifle nicht, dass Subandhu hiebei an eine bestimmte Stelle des Mahâbhârata gedacht hat, etwa

praṇîteshu nṛittaśâstreshu nâradîyaprabhṛitishu gândharvavedaviśesheshu hastiśikshâyâṃ turaṅgavayojñâne purushalakshaṇe citrakarmaṇi pattracchede pustakavyâpâre lekhyakarmaṇi sarvâsu dyûtakalâsu śakunirutajñâne grahagaṇite ratnaparîkshâsu dârukarmaṇi dantavyâpâre vâstuvidyâsu âyurvede yantraprayoge vishâpaharaṇe suruṅgopabhede taraṇe laṅghaṇe plutishu indrajâle.

[1] Vgl. meinen Aufsatz Subandhu and Bâṇa, *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* I, 117 ff. 125 ff. Jacobi, *ib.* III, 121—145; bes. 141 ff. F. W. Thomas, *Subandhu and Bâṇa, ib.* vol. 1898. — Bühler, *Kunstpoesie*, p. 64 f.

Mahâbh. ix, 28. v. 15, wo Saṃjaya dem Dhṛitarâshṭra das Schlachtfeld gegen Ende des grossen Kampfes schildernd sagt:

Kabandhair utthitaiś chinnair nṛityadbhiś câparair yudhi
kravyâdagaṇasaṃchannâ ghorâbhût pṛithivî vibho!

‚Grausig anzuschauen war das Gefilde, bedeckt mit Fleisch fressenden Scharen, und — O Herr! — enthauptet schon, tanzten da verhauene Leiber von Kriegern,[1] aufrecht noch, im Kampfe mit einander umher.'

Es ist schwer zu glauben, dass Subandhu die Worte eines ‚dharmaśâstra' benützt haben sollte um sein Kâvya damit zu zieren; freilich wird ein Unbefangener wohl kaum auf den Gedanken kommen, dass der obige Vers, so voll urwüchsiger Wildheit, aus einem ‚dharmaśâstra' stammen soll.

9. Kâd. p. 209, 5 ff. ed. Pet., (= p. 394, 13 ff. Nirṇ. S.) gibt Bâṇa interessantes Detail über die Art wie das Mahâbhârata recitirt wurde. Prinz Candrâpîḍa besucht am frühen Morgen seine Geliebte, Kâdambarî, die Tochter des Gandharvenkönigs Citraratha und der Apsaras Madirâ, in ihrem Palaste auf dem Hemakûṭa. Er trifft sie in Gesellschaft ihrer Freundin Mahâśvetâ aus dem Geschlechte der Apsarasen an, welche als Śaiva Asketin dargestellt wird, und von frommen Frauen aller Secten umgeben ist, welche fromme Loblieder (*puṇyâḥ stutîḥ*) singen ..... *pṛishṭhataś ca samupavishṭena kiṃnaramithunena madhukaramadhurâbhyâṃ vaṃśâbhyâṃ datte tâne kalagirâ gâyantyâ nâradaduhitrâ paṭhyamâne ca sarvamaṅgalamahîyasi mahâbhârate dattâvadhânâṃ purodhṛite maṇidarpaṇe tâmbûlarâgabaddhakṛishṇikândhakâritâbhyantaraṃ daśanajyotsnâsiktam unmṛishṭamadhûcchishṭapaṭṭapâṭalam adharaṃ vilokayantîṃ śaivalatṛishṇayâ karṇapûraśirîshapreshitottânavilocanena baddhamaṇḍalaṃ bhramatâ bhavanakalahaṃsena prabhâtaśaśineva kriyamâṇâgamanapraṇâmapradakshiṇâṃ kâdambarîṃ samupasṛitya* (Candrâpîḍaḥ) *kṛitanamaskâras tasyâm eva vedikâyâṃ vinyastam âsanaṃ bheje.* ‚Kâdambarî lauschte dem Vortrage des zu jeder glücklichen Vor-

[1] Vgl. Vâs. p. 42, 4, p. 296, 5—7.

bedeutung höchst wirksamen Mahâbhârata, welches Nârada's Tochter mit lieblicher Stimme sang, während ein Kiṃnarapaar, das hinter ihr sass, sie auf Rohrflöten, die süss wie Bienengesumme tönten, begleitete. In einem vorgehaltenen Spiegel aus Edelstein besah sie ihre Lippen; verfinstert waren diese im Inneren durch die von der Färbung durch Betel herrührende Schwärze, in das Mondlicht ihrer Zähne waren sie getaucht und blassroth erschienen sie, einem Stück Leinwand gleich, das man mit Wachs eingerieben (?). Ein zahmer Schwan lief, im Verlangen nach Wasserlinsen die Augen zu der Śirîshablume, die ihr Ohr schmückte, emporrichtend, im Kreise um sie her — als leistete ihr der morgendliche Mond bei seinem Abschiede die ehrfurchtsvolle Verneigung und Umwandlung nach rechts. Prinz Candrâpîḍa trat zu ihr heran, begrüsste sie ehrerbietig und liess sich auf den in ebendemselben Pavillon bereiteten Sitz nieder.'

Diese reizende Scene, die gewiss dem wirklichen Leben an einem Fürstenhofe nachgebildet ist, zeigt uns recht anschaulich, was das Mahâbhârata war — eine Dichtung, aus welcher eine Sängerin der jungen Prinzessin zur Flötenbegleitung ein Morgenlied vorträgt, ist doch wohl nicht eine auf den Veda gegründete Smṛiti gewesen. Keineswegs jedoch eine profane Dichtung, denn es gilt für höchst glückbringend (*sarvamaṅgalamahîyas*) wie ja auch Bâṇa einen seiner Maṅgala-Verse des Harshacarita an Vyâsa, den Verfasser des Mahâbhârata richtet und das Gedicht dort *puṇya* nennt (vgl. oben p. 4).

10. Dass das Mahâbhârata kein profanes Werk, sondern ein Buch von geheiligter Autorität war, zeigt sich am deutlichsten an der nun zu besprechenden Stelle des Uttarabhâga der Kâdambarî; hier wird das Gedicht (zusammen mit den Purâṇas und dem Râmâyaṇa) ausdrücklich ein Âgama genannt.

König Târâpîḍa erhält durch einen Boten die Nachricht von dem Tode seines einzigen Sohnes, Candrâpîḍa — sein Herz sei geborsten, doch werde er auf übernatürliche Weise wieder zum Leben erweckt werden, denn Candramâs selbst, an dem sich ein Fluch erfüllt, sei in ihm incarnirt gewesen. Târâpîḍa schenkt der

Wundermär keinen Glauben und will vor Schmerz um seinen Sohn sich selbst den Tod in den Flammen geben. Sein getreuer Mantrin, Śukanâsa, sucht ihn zu trösten. Die unglaublichsten und wunderbarsten Dinge seien in diesem Weltlaufe möglich. Śukanâsa beruft sich auf die Âgamas: (Kâd. p. 337, 12 ff. Pet. = 600, 1 ff. Nirṇ. S.): *âgameshu sarveshv eva purâṇarâmâyaṇabhâratâdishu saṃyag anekaprakârâḥ śâpavârttaḥ; tadyathâ*: — ‚In allen Âgamas, wie in den Purâṇas, im Râmâyaṇa und im Bhârata finden sich ja die verschiedensten wahrhaftigen Geschichten von Flüchen —' und nun erinnert Śukanâsa den König an einige, aus den genannten Büchern wohlbekannte Dinge: an die Geschichte von Nahusha, der durch einen Fluch in eine Schlange, von Saudâsa, der ebenso in einen Menschenfresser, von Yayâti, der in gleicher Weise, in seiner Jugend plötzlich zum Greise und von Triśaṅku, der in einen Câṇḍâla verwandelt wurde; von Mahâbhisha, der als König Śâṃtanu wiedergeboren wurde, von den acht Vasu, die als Kinder der Gaṅgâ auf dieser Welt geboren wurden; von der Incarnation Vishṇu's als Sohn des Jamadagni, von seiner vierfachen Menschwerdung als die vier Söhne Daśaratha's, endlich von seiner Incarnation als Sohn des Vasudeva. Śukanâsa schliesst: *tan manushyeshu devatânâm utpattir naivâsaṃbhâvinî* — ‚deshalb ist es durchaus nicht unmöglich, dass Götter unter den Menschen geboren werden!'

11. In ganz ähnlicher Weise tröstet Candrâpîḍa (Kâd. p. 175, 6 ff. = Pet. 340, 10 ff. Nirṇ. S.) die über den Verlust ihres Geliebten, Puṇḍarîka, verzweifelte Mahâśvetâ. Es sei nicht unmöglich, dass Puṇḍarîka wieder zum Leben zurückkehre; so sei ja Pramadvarâ von Ruru (Mahâbh. I, 9 ff.), Arjuna von Ulûpî (ib. XIV, 80), Parîkshit von Vâsudeva wiederbelebt (ib. XIV, 69) und von demselben auch der Sohn des Sâṃdîpani (Vishṇupur. 5, 21) seinem Vater wiedergegeben worden. Wer erinnert sich hier nicht an die Upâkhyânas, die im Mahâbhârata selbst den Pâṇḍusöhnen zum Troste in der Verbannung erzählt werden? Hieher gehört auch Bâṇa's Angabe (Harshac. p. 193, 15 f.), dass unter vielen Anderen auch *‚śokâpanayananipuṇâḥ paurâṇikâḥ'* sich um den über den Tod seines Vaters höchst betrübten Harsha-

vardhana zu schaffen machten; sie zeigt, dass auch die obigen Beispiele, wenn es sich auch hier um märchenhafte Dinge handelt, aus dem Leben gegriffen sind.

12. Einen Schritt weiter führt uns eine andere Stelle aus der eben genannten Rede Candrâpîḍa's zu Mahâśvetâ; hier wird nicht bloss zum Troste auf die altehrwürdigen Legenden hingewiesen, sondern sie werden als Richtschnur für das eigene Handeln empfohlen (Kâd. 174, 7 ff. Pet. = 339, 3 ff. Nirṇ. S.).

Mahâśvetâ will sich aus Verzweiflung dem Flammentode weihen. Prinz Candrâpîḍa sucht sie von diesem Entschlusse abzubringen und von der Zwecklosigkeit, der Widersinnigkeit und Sündhaftigkeit des sogenannten *anumaraṇa* zu überzeugen. Er weist sie dann (*smara tâvat!*) auf Rati hin, Kâma's Gemahlin, auf Pâṇḍu's Frau, Pṛithâ, auf König Virâṭa's Tochter Uttarâ, die Frau Abhimanyu's, auf Dhṛitarâshṭra's Tochter Duḥśalâ, die Frau des Jayadratha, welche alle als Witwen fortlebten.

13. Aus Subandhu's Vâsavadattâ wäre hier der Monolog des Prinzen Kandarpaketu vor seinem Selbstmordversuch anzuführen (vergl. *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* 1, 126 ff.). Kandarpaketu sucht seinen sündhaften Entschluss durch zahlreiche Beispiele aus den epischen Âgama's zu rechtfertigen: auch die grossen Könige der Vorzeit seien ja nicht ohne Fehl gewesen.

Sind diese Züge ebenfalls aus dem Leben gegriffen — und ich sehe nicht, was dagegen sprechen sollte[1] — so folgt aus ihnen, dass zu Subandhu's und Bâṇa's Zeit diese primitive Praxis, die epischen Âgamas sozusagen als Rechtsquelle zu benützen, noch sehr im Schwange war. Ihre Autorität war auf der altehrwürdigen volksthümlichen Tradition begründet. Mit dem in den vedischen Schulen ausgebildeten Dharma hatten solche aus den epischen Âgama's fallweise gewonnenen Regeln des Handelns nichts zu thun; die Śâstrakâras und ihre Commentatoren hatten ihre liebe Noth, die Erzählungen

[1] Harshac. p. 186, 13 f. ruft Harsha's Mutter, bevor sie sich als ‚*sati*' in die Flammen stürzt, aus: ‚*na ca śaknomi dagdhasya bhartur âryaputravirahitâ ratir iva nirarthakân pralâpân kartum*'.

der epischen Âgamas, welche sie als ‚Rechtsquelle' nicht ganz vernachlässigen konnten, mit ihren Theorien in Einklang zu bringen. (Vgl. Winternitz, *Journ. R. As. S.* 1897, p. 716.)

Fassen wir die bisher gewonnenen Resultate kurz zusammen: Für Subandhu und Bâṇa war das Mahâbhârata seinem Charakter nach das, was es im Grunde heute noch ist: das altehrwürdige Nationalepos; kein *dharmaśâstra,* sondern ein Kâvya, ja das unerreichte Urbild eines Kâvya und von geheiligter Autorität; es begleitete den Inder in Freud und Leid durch's Leben und die darin verherrlichten Gestalten und ihre Handlungsweise nahm man sich gerne zum Beispiel für das eigene Thun.

Diese Resultate stehen nicht im Widerspruch zu jenen, zu welchen Bühler (*Contributions etc.* p. 21 ff.) gelangte. Die Existenz einer *śatasâhasrî saṃhitâ,* welche in Umfang und Charakter jener *śatasâhasrî saṃhitâ,* die wir in den gedruckten Ausgaben besitzen, sehr ähnlich gewesen sein muss, hat Bühler für eine Zeit nachgewiesen, welche um Jahrhunderte vor der Zeit Bâṇa's liegt (Bühler, *l. c.* p. 26). Allein, weist nicht schon die nachdrückliche Nennung einer śatasâhasrî auf der von Bühler (*l. c.*) herangezogenen Inschrift des Königs Śarvanâtha (*Corpus Inscr. Ind.* III, p. 135 ff.) darauf hin, dass es ausser dieser noch andere, kleinere Saṃhitâs gab, in welchen jene Dharma-Verse, die die Inschrift citirt, nicht standen? Andererseits, (vgl. Holtzmann, *Das Mahâbh.* II, p. 6 f.) enthält ja das Gedicht selbst die Angabe, dass mehrere Recensionen (Saṃhitâs) davon existirten, von denen die vorliegende die grösste ist.

14. Bâṇa (Kâd. p. 61$_1$ 13 ff. Pet. = 128, 6 ff. Nirṇ. S.) erzählt, dass Königin Vilâsavatî zu Ujjayinî am Feste der *caturdaśî* im Mahâkâlatempel bei einer Recitation des Mahâbhârata die Worte gehört: *aputrâṇâṃ kila na santi lokâḥ śubhâḥ; punnâmno narakât trâyata iti puttra.* Prof. Bhâṇḍârkar (*l. c.*) schon hat auf die Stelle hingewiesen und auch Bühler (*l. c.*, p. 2, p. 24 f.) sie besprochen. Welche grössere oder kleinere Saṃhitâ hier gemeint ist, lässt sich aus Bâṇa's Worten nicht erkennen. Dass das Gedicht in Tempeln vorgetragen zu werden pflegte, würde zu seinem Charakter als puṇya,

als sarvamaṅgalamahîyas und als âgama (vgl. oben Nr. 1, 9, 10) sehr wohl stimmen.[1]

Dass das Gedicht sich in den einleitenden Abschnitten wiederholt nachdrücklich als ein kâvya bezeichnet, ist von BÜHLER (*l. c.*, p. 9) hervorgehoben worden. Selbst Kumârila konnte die poetische Seite des Mahâbhârata nicht ganz unberücksichtigt lassen, so nebensächlich sie ihm auch scheinen musste, und sucht sich in seiner Weise mit dieser unleugbaren Thatsache abzufinden. Von den hierauf bezüglichen Versen des Mahâbhârata stimmt besonders I, 1, 73: *asya kâvyasa kavayo na samarthâ viśeshaṇe* mit dem oben (Nr. 2) Gesagten völlig überein.

15. Was nun den Umfang des Mahâbhârata, wie Bâṇa es kannte, betrifft, so geht aus Harsh. p. 67, 18 hervor, dass derselbe ein aussergewöhnlich grosser war: (Bâṇaḥ) . . . *mahâbhâratašatair apy akathanîyasamṛiddhisaṃbhâram* . . (râjadvâram agamat). Hunderte von Mahâbhâratas, meint hier Bâṇa, hätten nicht genügt, all die Kostbarkeiten zu beschreiben, die er bei seinem Besuche bei König Harsha schon am Thore des königlichen Hoflagers wahrnahm. Wir dürfen nicht vergessen, dass das Mahâbhârata auch ohne jene Abschnitte, welche den eigentlichen Rechtsinhalt bieten, noch ein Buch von ungeheurem Umfange bliebe.

16. Dass das Mahâbhârata, wie es Subandhu kannte, in hundert Parvan eingetheilt war, ergibt sich aus einer merkwürdigen Stelle seiner Vâsavadattâ, welche, wie mir scheint, noch nicht völlig verwerthet ist.

Vâs. p. 234, 3 ff. schildert Subandhu die Reize seiner Heldin Vâsavadattâ; er vergleicht ihre Beine mit der Grammatik (*vyâkaraṇa*), mit dem Bhârata und dem Râmâyaṇa:

(Kandarpaketuḥ) . . . *vyâkaraṇeneva saraktapâdena bhârateneva suparvaṇâ râmâyaṇeneva sundarakâṇḍacâruṇâ jaṅghâyugalena* (virâjamânâm . . vâsavadattâṃ dadarśa). ‚Ihr Beinepaar war gleich dem Vyâ-

[1] Ausser an den aufgeführten Stellen steht Bhârata oder Mahâbhârata noch: Vâs. 20, 2. 27, 1. 176, 1. 244, 2. 254, 7. Kâd. 41, 7. Pet. = 84, 8. Nirṇ. S., 56, 1 = 117, 2. 90, 18 = 184, 7. 92, 2 = 188, 1. 118, 1 = 236, 3. 123, 20 = 247, 3. Harshac. 178, 7.

karaṇa[1] — in welchem die Pâda mit Röthel (*rakta*) kenntlich gemacht sind — mit röthlichen Füssen versehen, gleich dem Bhârata war es *suparvan*, und gleich dem Râmâyaṇa lieblich durch schöne Ober- und Unterschenkel[2] = durch das Sundarakâṇḍa' (Titel des v. Buches des Râmâyaṇa).

Es interessirt uns vor Allem das Compositum *suparvan*. Der bei Hall beigedruckte Commentar fasst bloss das zweite Glied doppelsinnig auf: suparvaṇâ śobhanaparicchedayutena. pakshe: suparvaṇâ śobhanagranthiyutena. So auch das Petersburger Wörterbuch (in kürzerer Fassung) s. v. suparvan. Vergleiche auch Holtzmann *l. c.* iv, 99. Ich glaube nicht auf Widerspruch zu stossen mit der Behauptung, dass der Stil Subandhu's und besonders auch der Parallelismus mit den beiden zunächststehenden Vergleichen nothwendig eine zweite Bedeutung auch für das erste Glied, *su*, verlangt. Ich sehe keine andere Möglichkeit, als *su* ‚pakshe' als das uralte Zahlzeichen *su* = 100 zu fassen und zu übersetzen: 1. ‚mit schönen Gelenken versehen' — 2. ‚aus hundert parvan bestehend'. Paläographisch sehe ich keine Schwierigkeit darin; das Zahlzeichen *su* = 100 war Subandhu gewiss bekannt. Auf Brâhmî-Inschriften und Münzlegenden sind die Buchstabenzahlen bis zum Ende des 6. Jahrhunderts die einzige Art der Zahlbezeichnung; erst von da an beginnen auf Inschriften decadische Zahlen aufzutreten. Vergleiche Bühler, Palaeographie (in seinem *Grundriss*) p. 74. Bühler führt das Zeugniss des Jainacommentators Malayagiri (12. Jahrhundert), der das Zeichen für 4 *ṅkaśabda* nennt, dafür an, dass er wirklich *ṅka* nicht *catuḥ* aussprach (*ibid.* p. 75). Unsere Stelle würde die Aussprache *su* für das Zahlzeichen *su* für eine viel frühere Zeit be-

[1] Subandhu hat jedenfalls Pâṇini's Grammatik im Sinne, wo ja die Adhyâyas in Pâdas zerfallen und spielt auf die bekannte Sitte an, den Titel am Ende eines Abschnittes in Büchern durch rothe Färbung auffallend zu machen.

[2] Der Commentar erklärt: *sundarakâṇḍavac câruṇâ. Parvan* bedeutet Knoten im Rohr, *kâṇḍa* den Theil des Rohres zwischen zwei solchen Knoten; heisst parvan in übertragener Bedeutung Gelenk, so ergibt sich durch dieselbe Uebertragung für kâṇḍa die im Text gegebene Bedeutung. Pet. Wörterbuch[2] s. v. sundarakâṇḍa (wo unsere Stelle citirt ist) ‚ein schöner *Stengel*', wohl Druckfehler für *Schenkel*.

weisen, da ja ohne diese Aussprache Subandhu's *śleśa* nicht möglich ist.

Dies ist nicht die einzige Stelle in Subandhu's Vâsavadattâ, wo *su* im ślesha ‚hundert' bedeutet. In dem letzten der die Vâsavadattâ einleitenden Verse sagt Subandhu von sich selbst (Vâs. p. 9):

Sarasvatîdattavaraprasâdaś cakre subandhuḥ sujanaikabandhuḥ pratyakṣaraśleshamayaprabandhavinyâsavaidagdhyanidhir nibandham.

Subandhu spielt mit seinem Namen; die mehrfachen Anuprâsas sind deutlich genug. Wird *su* in dem Namen Subandhu ‚pakshe' als Zahlzeichen gefasst, so ergibt sich zwischen dem in dem Namen liegenden *śatabandhu* und dem folgenden *ekabandhu* ein Virodhâbhâsa, der eines Subandhu völlig würdig ist; und Subandhu rühmt sich ja in demselben Verse seiner Kunstfertigkeit im Ślesha. Ich würde übersetzen: ‚Durch eine Gnadengabe, die Sarasvatî ihm verliehen, hat Subandhu — d. h. der edle Freunde hat — dieses Buch gemacht; obzwar Subandhu — d. h. der hundert Freunde hat — hat er doch nur den Edlen zum einzigen Freund; eine wahre Schatzkammer ist er in der Kunst, Silbe für Silbe doppelsinnige Dichtungen zu verfertigen.'

17. Es würde weit über den Rahmen des gegenwärtigen Aufsatzes hinausgehen, alle jene Stellen aus Subandhu's und Bâṇa's Romanen zu untersuchen, welche uns über den Inhalt des Mahâbhârata und die Form der einzelnen darin erzählten Legenden, wie sie die beiden Dichter kannten, belehren. Nur eine einzige Stelle noch mag hier kurz besprochen werden; sie weist ohne Frage darauf hin, dass Bâṇa die Legende in einer reineren, unverfälschten Form besessen, und lässt die Hand des tendenziös-brahmanischen Fälschers in dem Mahâbhârata, wie wir es vor uns haben, deutlich erkennen. Sie bezieht sich auf die Ereignisse, die im Aishîkaparvan des Mahâbhârata (welcher mit dem vorhergehenden Sauptika zu dem x. der achtzehn Parvan zusammengefasst ist) erzählt werden und welche Prof. HOLTZMANN (*Das Mahâbhârata* II, 203) in folgender Weise bespricht: ‚Nach dem Tode des Duryodhana zieht sich Aśvatthâman in den Wald zurück. Als nun Kṛishṇâ den Tod ihrer fünf Söhne

vernimmt, verlangt sie den angebornen (*sahaja*) Edelstein (*maṇi*), den Aśvatthâman an der Stirne trage. Wenn man ihr diesen bringe, wolle sie weiterleben, andernfalls nicht. Nun suchen Kṛishṇa und die Brüder den Aśvatthâman auf und treffen ihn am Ufer der Gaṅgâ. Es soll zum Kampfe kommen, da erscheint Vyâsa und gebietet dem Aśvatthâman, das Verlangen der Kṛishṇâ zu erfüllen. Trotz anfänglicher Weigerung gehorcht Aśvatthâman, man sieht nicht ein warum, und zieht sich verstörten Sinnes in den Wald zurück. Zum Lohne für seine Folgsamkeit verflucht ihn Kṛishṇa: er solle dreitausend Jahre auf der Erde wandeln, ohne Umgang, krank und elend. Der Fluch wird von Vyâsa bestätigt u. s. f.'

Holtzmann's Worte ‚man sieht nicht ein warum' sind gewiss berechtigt; denn nach dem Erzählten erwartet man, dass der Kampf wirklich stattfinde, dass Bhîmasena siegt und dem Aśvatthâman das Juwel mit Gewalt von der Stirne reisst; Kṛishṇa's Fluch ist dann ganz am Platze und Kṛishṇâ an Aśvatthâman, der ihre fünf Söhne erschlagen, gerächt. In einer solchen Form nun muss Bâṇa die Sage thatsächlich vor sich gehabt haben. Prof. Holtzmann's Worte werden glänzend bestätigt durch Harshacar. p. 289, 15 ff. Hier heisst es in einer Beschreibung der untergehenden Sonne: *krameṇa ca samupohyamânamâṃsalarâgarocishṇur ushṇâṃśur ushṇîshabandhasahajacûḍâmaṇir iva vṛikodarakaraputotpâṭitaḥ pratyagraśoṇitasoṇâṅgarâgaraudro drauṇâyanasya . . . muhûrtam adriśyata.* ‚Und allmählich erschien die Sonne, in anwachsender tiefer Röthe erstrahlend, für eine Weile gleich dem angeborenen Stirnjuwel, das Droṇa's Sohn (Aśvatthâman) auf dem Haupt[1] (getragen) — Grauen erregend durch das frische Blut, das gleich rother Salbe daran haftete, als (ihm) Vṛikodara **(Bhîmasena) es mit den Händen ausgebrochen hatte.**'

Grund und Zweck der Fälschung sind unschwer zu durchschauen. Aśvatthâman, der im Sauptikaparvan, wo er die Krieger im Lager des Nachts überfällt und im Schlafe hinmordet, als ein

[1] Commentar: *ushṇîsho badhyate yatra sa ushṇîshabandho mastakaḥ.*

wahres Scheusal dargestellt wird, ist ja Brahmane, sein Vater Droṇa Bharadvâja's Sohn. Bhîmasena — so können wir nach Bâṇa's Worten die alte Form der Sage etwa wiederherstellen — führt ihn der gerechten Strafe zu; er besiegt ihn im Kampfe, verstümmelt ihn schmählich — der *cûḍâmaṇi* ist ja der stolze Schmuck des Kshatriya — und statt den rühmlichen Tod des Kshatriya zu finden, wird er, der Pseudo-Kshatriya, zu einem elenden Leben verdammt. In einem Buche, das ein Śâstra sein und die Kshatriyas über ihre Pflichten den Brahmanen gegenüber belehren sollte, konnte dies freilich nicht stehen bleiben. Nach der jetzigen Darstellung erscheint Aśvatthâman in besserem Lichte und in seiner Brahmanenwürde weniger gekränkt, allein durch die plumpe und unvollständig durchgeführte Fälschung — der Bericht, den Bhîmasena nach seiner Rückkehr der Kṛishṇâ gibt (Adhy. 16, v. 26 ff.), steht mit der Erzählung des Ereignisses selbst (Adhy. 12 f.) im Widerspruch — ist der Abschnitt sinnlos geworden.

Die Fälschung ist mindestens geraume Zeit älter als Kshemendra, in dessen Abriss des Aishîkaparvan in seiner Bhâratamañjarî (Kâvyamâlâ Ed.) ich die Erzählung ebenfalls in der Form finde, dass Aśvatthâman das Juwel freiwillig aufgibt (vitarati). Ich glaube jedoch nicht, dass die Fälschung in der Zeit zwischen Bâṇa und Kshemendra geschehen sein muss — es ist sehr wohl denkbar, dass sie noch weit über die Zeit Bâṇa's hinausreicht.

Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass dies nicht die einzige Sage im Mahâbhârata ist, die Bâṇa und den Kavis seiner Zeit in einer reineren Form vorlag als Kshemendra und uns. Hat sich neben dem brahmanisch überarbeiteten und gefälschten Mahâbhârata ein unverfälschtes Mahâbhârata unberührt erhalten, so ist es gewiss in den Händen der berufsmässigen Kavi zu finden gewesen, denen das Buch ein Kâvya war, nach Brahma's Wort, da er zu Vyâsa sprach (Mahâbhârata 1, 1, 72.):

Tvayâ ca kâvyam ity uktaṃ tasmât kâvyaṃ bhavishyati!

‚Ein Kâvya hast Du Dein Werk genannt und ein Kâvya wird es darum bleiben!'

Innsbruck, im Juni 1899.

Heilmittelnamen der Araber.

Von

Moritz Steinschneider.

(Schluss von Bd. XII, S. 334.)

Buchstabe ل.

1758. لاذن A. 198, hebr. 413 לאדם! Laudanum الاذن (so), Ali 326; auch لاذيون Dj. 26b; Ledan, labdanum 16, G.; Ladanum, K. 504; Leden, laudanum, Ser. 42; I. B. 1999. — L. 127, 195.

1759. لازورد A. 199, hebr. 416: לאזוראר; لازور petra Lazuli, Ali 463; Lazahinbert, Dj. 31; Lezanarz 26, Ga.; Lapis Lazuli, K. 512; אבן אללזורד Sa. 55; I. B. 2000.

1760. لاعية A. ed. B. p. 351, ed. Rom 199 لاعبة, hebr. 418 לאביה; لافيه I. B. an fünf Stellen, gesichert durch n. 2001 (citirt Ga.). — L. an vier Stellen, 428 finde ich nichts.

1761. لُبان Loben, Dj. 22; Loven, thus 20; I. B. 1974, 2012. — L. 235.

1762. لبُج Arbousier, K. 515 = ساسن (‚sasnou').

1763. لبسان Labacen 18 und Lapacen, tudari 27, Ga.; I. B. an vier Stellen.

1764. لِبلاب oder لِبلب, A. 302 لباب, ed. B. p. 355, hebr. 437 לאבלב, Plemp. 183: Convolvolus, lat. 735: Volubilis; Libulabum, Ali 65, Lebelabum 587; Lyhelp, Dj. 16; Libleb, corigiola 53, Ga.; Lierre, K. 505 = لواى oder لولية, auch تاسوفلات; zwei Gattungen: grosse حبل المساكين, kleine قرويلة; Sa. 250 und מ.. Lupuli 38; Lebleb, volubilis minor; Simon Jan. f. 38[4]: Lubleb, lebelateum, leblib scribit Steph.; Matth. 369: Peblech ar., gr. Cussus, lat. Volub.; ib. 492, Lebleb,

lebelatum, i. e. volub. Steph.; nach FREYTAG I, 415b auch حلبلاب (vgl. افسين); I. B. an acht Stellen. — L. an drei Stellen.

1765. لبن (Milch) s. Gl. Mond. 142; Lac, Ali 509; Lait, K. 509; I. B. 2007.

1766. لبن السودا Labna zauda, Lac nigrae mulieris 23, Ga.; I. B. 2010 und لبن السودان 1673.

1767. لبن خشخش الاسود Milch des schwarzen خ, Dj. 60b (s. unter خ).

1768. لبن اليتوع, s. unter يتوع.

1769. لبنى A. 198, hebr. 415 לבאא; flüssiger Styrax, K. 513 = مايعة السايلة; I. B. an vier Stellen.

1770. لحا? Sa. hinter 544; ob لحا الغول bei I. B. 2015?

1771. لحام الذهب Chrysocolle, K. 516 = تنكار; I. B. 2016, 2020 = لحام الصاغة.

1772. لحم A. 203, hebr. 434; Laham, caro 34, Ga.; Viande, K. 510; vgl. لحوم الافاعى Tiniarum carnes, Ali 519; Labame alphahay caro tyri, Ser. 448 (458); I. B. 2013, 2064.

1773. لحية التيس A. 199, hebr. 419 לחוה; Lichicebat oder Leicelteem quod graece eufistides, Ali 41, arab. يسمى بالفارسية هوفافسطيداس! (succus) edere telteiz! n. 323; Laiha ceter (!), Dj. 50; Layac ataiz, barba yrcina 26, cauda aequina 95, (succus) taratiz 43; Ypocistidos, Sa. 483, 518; Kahiel (!) alteis, barba hircina, Ser. 115; I. B. an vier Stellen. — L. 126.

1774. لحية الحمار Capillaire, K. 517 = كزبرة البير und برشياوشان; I. B. 2017.

1775. لزار Daphné, K. 518, eine Art von مثنان; nach LECLERC auch ازاز.

1776. لزاق الذهب A. ed. B. 354, ed. Rom 201 لزام, hebr. 430 לואד; Ozaquazage, armoniacum 9.

1777. لسان (Zunge) A. 201, hebr. 425; I. B. 2028.

1778. لسان Lucen (Lucten) 25, borago und 33 Licen, Ga.; auch I. B. 2024 (Echium plantaginum) sagt ausdrücklich, dass Ga. die Identität dieser Pflanze mit لسان الثور bestreite; der Uebersetzer hat vielleicht seinen Text missverstanden?

1779. لا الابل ‚Langue de chameau' bei Leclerc. I. B. Auf. 140 (الالسغاقسى) aber in keinem der Indices. S. auch unter لا الحمل.

1780. لسان الايل? Licen Albahal, lingua cervina 29, Ga., auch lingua Alhail, i. e. cervi, scolopendria. — Θηλυπτερις bei Dioskor. IV, 184.

1781. لا الثور, s. Gl. Mond. 95; Bourrache, K. 506 = بوخريش, فودلقم; die wilde Pflanze: كحيلا oder قحيلة, auch حمحم (‚haimham'?) und سرقباق; I. B. an drei Stellen.

1782. لا الحمل A. 200 etc. (Gl. Mond. 10); Losen el Hermel oder Losen el mehel (!) semen Arnoglossae, Ali 109, (rad.) 442; Dj. 20b; Licen alhamal, plantago 44, Ga.; Plantain, K. 502 = لا الكُبش = مُصاصة und برد وسلام; Plantianes, Sa. 521, 539, לשון השה 373; Lisen alhamel, ling. arietis vel plantago, Ser. 223 (233); I. B. an sieben Stellen (الجمل arab. IV, 408 falsch). — L. 242, 244.

1783. لا السبع Licen azaba, ling. leonis 20, Ga.; I. B. 2026.

1784. لا العصافر (oder العصافير) A. 200, ed. B. p. 352, hebr. 422 צפור; Lingua avis, Ali 157 umgestellt; Licen asalafir (so), Dj. 13; Licen alzafir 17, Ga.; لا عصفور Langue de passereau, K. 507 = دردار; Lisen hasafir, ling. avis, Ser. 216 (226); I. B. an drei Stellen. — L. 244.

1785. لا الكلب Licen alcalb, ling. canis 19, Ga.; I. B. 2027. — L. 243.

1786. لعاب A. 202, hebr. 432 (Saliva).

1787. لعب البزر (Kernschleim?) Sa. 487; ob verkürzt für لعب البزر قطونة? Muciligines, Sa. 240, 348 (vgl. بزر القطان 543 und لعاب البزركتان L. 233).

1788. لعبة بربريه A. ed. B. p. 352 und hebr. 421, lat.: berber.; ed. Rom 200 البرى! I. B. an drei Stellen. — L. 174.

1789. لفاح A. 198, hebr. 414 (Mandragora), verweist auf يبروح, vgl. unter سوقوطون; I. B. an sieben Stellen. — L. 188/9.

1790. لك A. 199, hebr. 417; Lach, Lacha, Dj. 30b; Lacca 15, Ga.; Laque, K. 571; Lac(c)a, Sa. 379; Sac (so), lacca, Ser. 181; I. B. 2036. — L. 413.

1791. لوبيا A. 201, hebr. 427; Lupia oder Cupia (!), Ali 151; Alinues (!), faseoli 13; Sa. hinter 621 לוביאה; I. B. an drei Stellen. — L. an drei Stellen.

1792. لوز A. 201, hebr. 428; (fol.) Lufae (!), Ali 192, (gu.) Lilecmalec oder Lilenbeca 340; Lauz, amigdalae 41, Ga.; I. B. an vier Stellen. — L. an vier Stellen.[1]

1793. لوز البربر Lauz barbarorum, amigd. 42; I. B. 56, 2041.

1794. لوز الحلو (in der Wirkung ähnlich dem لوز المر) Tenachele (!) oder Terachele, Ali 265, (oleum) Maringorum dulcium 290; Amande douce, K. 500.

1795. لوز المر (ol.) [l]ausi megorum (!), Ali 264, 307, (rad.) amigdalae 445; laus mori (!), Dj. 36b; Amande amère, K. 501; Sa. hinter 544.

1796. لوف A. 199, hebr. 420; (rad.) Lufae, Ali 134; Luf 21, Ga.; Arum, K. 503 = بقوقة, im Magrab ايرنا = شجرة الحنش (serpentaria) und دراقيطون (‚drakitun'! l. دراقنطون); LECLERC bemerkt, dass die Araber vier Arten vermengen; Luff, dragontea, Ser. 43; I. B. an sieben Stellen. — L. 238/9.

1797. لوفعرولس A. 201, ed. B. p. 353 لوقفرولس, hebr. 426 לוקרירם! (λευκ . . . ?), ein ägyptisches Bleichmineral.

1798. لوقاس Lufez, nasturtium album 9, Ga.; I. B. 2044; fehlt bei DOZY II, 559.

1799. لوقاقنثا Lucacase [Leukakantha] 22, Ga.; I. B. 2043, falsch arab. IV, 113.

1800. لؤلؤ Ludu oder Lulua, Ali 505; Lulu, perlae 49, Ga.; Perles, K. 514 = جوهر; I. B. 543, 2046.

1801. ليرون Reséda, K. 519; bei DAUD unter اسليخ, ‚bei uns' طفشين.

1802. ليمون Limon, K. 508, Art von اترج; I. B. 2055. — L. 3 Anm.

1803. ليمونيون A. 201, ed. B. 354 ليموشن! hebr. 429 לימוניאם; I. B. 2052.

1804. ليلخ Lilig (amethist) 27, Ga.; I. B. 2053.

1805. لينوس Lenaria, maliren 33, Ga.

---

[1] ورد اللوز والتفاح والسفرجل والكمثرى والخلاف, Flos zariziodai (!) oder zirizedai, pomi, mezactei (!) oder mezachari, piri (so weit), Ali 225.

Buchstabe م.

1806. ماء A. 206 (Gl. Mond. 141); Aqua 44, Ga.; Eau, K. 541; I. B. 2065.

1807. ماء الجُبن, s. Gl. Mond. 151; I. B. 2066.

1808. ماء الزجاج Aqua vitri, mesoquome 45, Ga.

1809. ماء الزهر Eau de fleur d'orange, K. 584.

1810? مادنة myrtus = ريحان, Dj. 12 b.

1811. مارمسك Marmes oder Marmescum, Ali 243.

1812. مازريون und مازيون, s. مزاريون.

1813. مارقشيتا, s. مرقسا.

1814. ماس (حجر الماس) Aiaralmes, Dj. 61 b; Mez 38, Ga.; Diamant, K. 542; Sa. 581 (אבן); Mes, robilix, Ser. 116; I. B. 2064. — Zu unterscheiden von الماس unter ا.

1815. ماست Lait caillé, K. 578 = رايب; Leclerc vermuthet einen Irrthum; I. B. 2008, 2076.

1816. ماسغود Mezacor (Mazacor) . . de India (also ماسقور?) 34, Ga.; I. B. 2063.

1817. ماسويج Asperge, K. 562.

1818. ماش A. 212, hebr. 471; Messum, Ali 144; Haricot, K. 577; I. B. an sechs Stellen. — L. 173, 245.

1819. ماغذا, s. مغذا.

1820. ماليقون Melicum, manegarum 31, Ga.

1821. ماميثا, s. Gl. Mond. 53 (vgl. 156); Sesame, K. 548 (nach Leclerc irrig für Glaucum); Sa. 232; I. B. 2059.

1822. ماميران, s. Gl. Mond. 156; Chelidonia, K. 530 = كركم الرقيق; Marmiranum oder Mamiranum, Ali 420; Celidonia, Sa. 213 (cf. 166); I. B. an drei Stellen.

1823. مانون Manon, aqua piscium salsatorum 45, Ga.; I. B. 2078.

1824. ماهودانة (persisch) A. 210, ed. B. 369, hebr. 463 מהודאנא (= حب الملوك ‚catapucia minor'); Maudanab oder Maudema (!), Ali 560; Epurge, K. 583 (S. 237, im Index S. 388, falsch 239; unter حب falsch ماهدنة); Mendana, catapucia, Ser. 354 (364); ماهوبذانة I. B. an sieben Stellen; nach n. 2056 persisch = القايم بنفسه ‚qui

possède en soi-même la proprieté de purger' (ist hier قايم für قايئ genommen?); auch طارطقة und سيسبان, eine Art يتوع. — L. 192/3 gibt diese Lesart nicht an.

1825. ماهى زهرة (persisch) A. ed. B. 370, ed. Rom 211 ماهرج! hebr. מאהזהרג; ماهى زهر Coque du levant, K. 540, bedeutet (in umgekehrter Stellung) Gift der Gifte; Meizaragi oder Mechizaharagi, Ser. 355 (365); ماهى زهرة I. B. an fünf Stellen; SCHLIMMER 559 umschreibt: zihrih, gegen die arabischen Vocale.

1826. مايح A. 213, ed. B. p. 373, vorl. Art. des Buchstaben, fehlt im Hebr.; nach Dioskorides.

1827. مايعة, s. ميعة.

1828. ماية راس, s. Gl. Mond. 200 (Assodillus). — L. 357, fehlt im Index S. 486.

1829. مبتيح, s. مليح.

1830. مُثنان Matiren 33, Ga.; Passerine? K. 528; eine Art davon ist لزّاز Daphné; I. B. an fünf Stellen und ein anderes 2088. — L. 247.

1831. محروت A. 211, hebr. 464; (rad.) Merugi, Ali 437; Racine d'Asa, K. 538 = عيطارس (bei A. nach LECLERC ماعيطارث, wahrscheinlich verstümmelt, griechisch Magudaris bei Dioskorides [vgl. I. B. 84 unter اشترغار]; ich finde aber einen solchen Art. bei A. gar nicht!); I. B. an vier Stellen, auch محروث. — L. 37.

1832. محلب A. 210, hebr. 462; (gramen) Habebi oder Mallebi, Ali 159; Dj. 23b; Mahaleb, K. 536 = قمح oder قمحة الطب; Sa. hinter 544; Mahaleb, Ser. 44; I. B. 1608, 2090.

1833. محمودة Mamuda, scamonea 44, Ga.; I. B. 1193, 2092.

1834. مُخ (العظام), s. Gl. Mond. 105; Mec 47, Ga.; Moëlle des os; I. B. 2096.

1835. مخيطا Macahite, persisch سبستان, Dj. 14; Muqta, sebesten 27, Ga.; Sebeste, K. 576; Mohaita, arbor ferens sebesten, Ser. 8; مخاطة I. B. 2094 = مخيطا und دبق.

1836. مداد A. ed. B. p. 367, auch hebr. 453, ed. Rom 209 مددا; Midz, incaustum nigrum 12, Ga.; مداد الدكوة Noir de fumée, K. 561, von verbrannter Pinie.

1837. مُدرَّب الحصى, Pierre judaïque, K. 559 = حجر اليهودى.

1838. مُرّ, s. Gl. Mond. 69, 149; Mesara oder Meseha(!), Ali 351; Sa. 548; I. B. 2102.

1839. مُرّار Marar 25, Ga.; nach Einigen Bedagar, nach Anderen Cardellum Cameleontis; I. B. 2106 citirt aus Ga.(?) die Identität mit شوكة مغيلة (s. dagegen Leclerc) und die Verschiedenheit von Badaward.

1840. مرارة, Plur. مرارات bei A. 207, ed. B. p. 365, hebr. 448 מרה; Fel, Ali 596; Marar, fel 14, Ga.; Fiel, K. 546; I. B. 2118.

1841. ما الصخر (Druckfehler مارارات) Coloquinthe, K. 558 = حنظل; I. B. 2121: الصخراء (Felsengalle).

1842. مُرّان A. ed. B. p. 369 und hebr. 458 (lat. cornea), ed. Rom 210 ميران! Plemp. 198 Murran, lat. 480 Muram (s. Gl. Mond. 16); I. B. 2106; Simon Jan. 21⁴ Cornum D. cranea .. ap. Av. Murā. Matth. 181 Cornus arbor l. cranea moran .. Cornucelum fructus i. e. cornea; 184 Cranea (Rand: Coronea!) .. cornium, cornicellum. — L. 249 citirt nur Plemp.

1843. مرايح? (flos) Cheremegi oder Melhebae! Ali 277.

1844. مرتك Mimarceae, Dj. 27b; vgl. مرداسنج. — L. 170.

1845. مرجان, s. Gl. Mond. 36; Corail, K. 555; I. B. 282, 2122. — L. 211.

1846. مرداسنج (persisch), s. Gl. Mond. 34; Merdasenegum, Ali 475; Litharge, K. 523 = مرتك; Sa. 263; I. B. 2114. — L. 170 مردا; auch مردارسنك Schlimmer, p. 348.

1847. مردانه (persisch), Dj. 12b; Mantidabon, myrta, Ser. 92.

1848. مردقوش, مردنوش Merzemus, Dj. 44b; Mardacus, maisrana 20, Ga.; Merzemus, maior, Ser. 276 (286), s. auch folgende Nummer. — مردكوش L. 4.

1849. مرزجوش, مرزنكوش, مرزنجوش (persisch) A. 209, hebr. 454; Marcemusum, Ali 76; Marsudus, Merdagus, Dj. 44b; Margolaine, K. 533 = مردقوش, مرددوش und مارتقون; I. B. an sechs Stellen. — L. 41.

1850. مرسين Myrthe, K. 550 = اس (so lies). — L. 41, 50.

1851. مرسة(?) Maraiba, persisch Herra, Ali 20.

1852. مرطيش Martis (ein Stein) 36, Ga.; مرطيس I. B. 2113.

1853. مرقسيتا, مرقشيتا, auch مارقا, A. 208, hebr. 451; Marchasita, Ali 460; Marcasita 40, Ga.; Pyrite, K. 531, in Constantine

سلمومیا; מרקישמא Sa. 123, 206; Hager almarchesita, Ser. 385 (395); I. B. 382, 2116.

1854. مرماراد A. 212, ed. B. 371, hebr. מאמאר! lat. fistula.

1855. مرماحور, مرماخور, مرماحوز, auch مرمحور etc. A. 206, ed. B. p. 362, hebr. 440 מומאדור! Marmetus 21, Ga.; Marum, K. 539 = ضمران und حبق الشيوخ; Razi 752; I. B. an vier Stellen. — L. 97, 282.

1856. مرماهی Murène, K. 582 = مرين. — L. 96/7.

1857. مرمر Marmar, marmor 39; I. B. 639, 2117.

1858. مرهيطس (so I. B. 2112) Martices (matites) 37, Ga., ein unbestimmter Stein.

1859. مرو A. 205, hebr. 439; (semen) Marulae, i. e. Meruae, Ali 101; Marcho, Dj. 33 b; Maru, marubium 21, Ga.; Maru, Sa. 502; Marb(us?) Ser. 333 (343); I. B. an drei Stellen. — L. an drei Stellen.

1860. مروبة? Marubium (buloti), maru montanum 6, Ga.; مروية بنشوشة I. B. 2123 = بلّوطى bei Dioskorides III; zu dem unerklärten بنشوشة citirt LECLERC als Variante ‚maruayantasa' aus Ser., nämlich 285 (295) ‚Marua jantusa'; vgl. unter لاعبة (لافية) und n. 1859.

1861. مرور Opium, K. 566 = افيون.

1862. مُرّى A. 213, hebr. 479; Almuri 46, Ga.; Garum, K. 525; Muri(a) piscis, Ser. 184; I. B. 2111 *bis*.

1863. مريافلن Marbefilon, Martefalon, mille folium; Myriophillon, K. 572 = حزنبل; مريافلون I. B. an fünf Stellen und ein anderes 2104 *bis*.

1864. مزاريون oder مازيون A. 205, hebr. 438; مازرون (fol.) Maserionis, Ali 217; Mezerion, Dj. 34 b; Mesarion 32, Ga.; Mezeréum, K. 529; מזריאון (aus romanischen Quellen?) Sa. 69; Mezerion, Ser. 353 (363); I. B. (مازر) an sieben Stellen. — L. an vier Stellen.

1865. مزمار الراعى A. 207, hebr. 444 מאמאר אלרעי, Mismarhamy 29, fistula, Ga.; I. B. an vier Stellen. — L. 34.

1866. مسحق? Quicanegum, Ali 87.

1867. مُسخَروان Fruit de frêne, K. 374 = لسان العصفور.

1868. مسحقونيا (oder مسحوقنيا) Masoquome oder Mazacome 45 aqua vitri, Ga.; Scories de verre, K. 557 = رموة الرجاج; I. B. 2129.

1869. مسقار Aristoloche, K. 569, auch سقور.

1870. مِسك A. 204, hebr. 435; Seccum (!), Ali 329; Misc, Dj. 19; Misze, muscus 46, Ga.; Musc, K. 526 (vermischt mit Ambra: مشموم; Misch (sprich Misk), muscus, Ser. 185; I. B. 2127.

1871. مُ الرمان Muscus malor. granat., Dj. 17.

1872. مُسَكَّر Préparation enivrante, K. 581.

1873. مسنّ Mezan 43, Ga., i. e. cotis (‚missen', lies misenn). Pierre à aiguiser, K. 544; I. B. 2128.

1874. مشط الراعى Mascaray 28, i. e. cardus quo pastores pectinant capilla, Ga.; I. B. an drei Stellen. — L. 35.

1875. مشطيق الحلبا Fen graecum, Sa. 590, s. 370: חלבא! s. حلبة.

1876. مُشكِطِرامشير, مـــيغ A. 207, ed. B. 397 ـــير, hebr. ת—; Mesquetramissa, Ali 52 (fehlt im arabischen Manuscript); Dj. 56b; K. 553, eine Art فودنج; verstümmelt bei Sa. 353, 566 und getrennt umgestellt hinter 581; I. B. an drei Stellen. — L. 355.

1877. مِشمش A. 213, hebr. 476; oleum ossilorum antepersicorum (!), Ali 308. Mizmez crisomila 55, Ga.; avis persica . . antipersica (!); Mermix oder Mirmix, crisomilla, Ser. 237 (247); I. B. an vier Stellen. — L. an drei Stellen.

1878. مصباح الروم Succin, K. 371 = كهربا; I. B. 2142.

1879. مَصْطَكى, s. Gl. Mond. 71; Mastage, Dj. 19; Mastaq, mastix 17, Ga.; Mastic, K. 521, der schwarze, aegyptische = الكية; vgl. auch مشطيق? I. B. 724, 2139. — L. 235.

1880. مصع Musa, Muza 26, Ga.; Fruit du Lysiet (عوسج), K. 532; I. B. 2140.

1881. مَضْل A. 213, hebr. 481; Petit lait, K. 570; I. B. 2141.

1882. مصوص Sorte de mets, K. 568.

1883. مطاع (falsch A. 205), s. unter مو.

1884. مطرونية Matrona (so), Katal abi 3, Ga.

1885. مطشيطرج Colophane, K. 560 = قلفونيا, LECLERC fand das Wort sonst nirgends; I. B. 1827 erklärt es aus Gafiki durch gomme du pin (arab. IV, 31 صمغ الصنوبر, griechisch قوفا, wofür SONTHEIMER II, 316 ‚Peuce' setzt; vgl. L. 57), also ist صمغ شيطرج zu lesen?

1886. معاد = شجر الرمان البرى radices (!) malogran. silv., Dj. 35b, offenbar مغاث, s. Folg.

1887. مُغاث A. ed. B. p. 364, ed. Rom. 207 مغات, hebr. 445 als Variante מאגש! Grenadier sausage, K. 549 = دارشيشعان, s. vorige Nummer. I. B. an drei Stellen. — L. 33, 365.

1888. مَغْرة (und طبن المـ), s. Gl. Mond. 32, wo zuerst Plempius 183; Mugara, Ali 451; Magra 44, Ga.; Terre de Synope, K. 579; I. B. 2148.

1889. مغز A. 210, lies مغرة, s. vorige Nummer.

1890. مغناطيس A. ed. B. p. 366, مغنطيس ed. Rom 208, hebr. 450 מאגניטיש; حجر المقنيطيس .. Magnetes, Ali 466; Magnates, magnetes 42, Ga.; Aimant, K. 545 = حجر الماص (lies الماس), welches nur in Algier auch Magnet bedeutet, ob etwa durch das französische aimant? Hager almagnitos, i. e. magnes, Ser. 384 (394); I. B. 2150.

1891. مغنيسيا A. ed. B. 366, ed. Rom 208 und hebr. 452 falsch سا—; Magnicie 41, Ga.; Pyrite, K. 585, Art von مرقسيتا; مغنيسيا Sulfure d'Antimoine, K. 543 ,bei den Christen انتمونى, nicht ganz sicher; I. B. 2149.

1892. مغير oder مغبر Cabria oder Gabria, Ali 273; s. غبيراء.

1893. مقل, s. Gl. Mond. 126; A. nimmt اليهود والمكى zusammen; Macalum, Ali 575, المكى Metabum, meticum 270; persisch الكور ist الهندى und اليهودى, Bdellium, Dj. 27; Matal, Mecal bdellium 27, Ga.; Bd., K. 520 = دوم; Bdell., Sa. 20, hinter 544, 623; I. B. an drei Stellen und مكى an sieben Stellen.

1894. مقليفا Cresson alénois, K. 556 = حرف; تا— I. B. 2169. — L. 397.

1895. مقنيطيس, s. مغ.

1896. مكيوطن Melilot, K. 575 = اكليل الملك.

1897. ملح, s. Gl. Mond. 74; Sel, K. 524 verschiedene Arten (s. folgende Nummern); I. B. 2164.

1898. م سبخى Sel de cuisine, K. 552, auch م العجين nach I. B. 2168 (2164).

1899. م الصاغة Borax, K. 551 = تنكار.

1900. م هندى Sal indicum, Ali 481.

1901. ملواح A. 211, ed. B. p. 370, hebr. 466, scheint = ملوخ bei I. B. an drei Stellen. — L. 338 zu ergänzen.

1902. ملوخ, s. vorige Nummer.

1903. مُلوخيا, s. Gl. Mond. 45 (A. bei Plempius 202); Meluchia est Zubezia oder scabez (خبازى), Ali 67; I. B. 2179. — Auch ملوكيا (Freytag iv, 205); Corète, K. 554 = ملوخيا, eine Art von خباز; I. B. 752. — L. 250, 259.

1904. ملوكنبطى Pavot (noir), K. 567 (= خشخش); Leclerc fand es sonst nirgends; ob نبطى ein besonderes Wort?

1905. ملوكيا, s. ملوخيا.

1906. ملواندِيبية (Malv'andivia?) = سادج, Dj. 30.

1907. مليع A. ed. B. p. 370, hebr. 460 מלח, ed. Rom 211 مبتيع! ähnlich عوسج.

1908. منّ A. 212, hebr. 472; Men, manna, Ser. 45; Manne, K. 580 = ترنجبين oder eine Art desselben; I. B. 2177.

1909. منتجوشة Nard celtique, K. 564 = سنبل رومى; I. B. an drei Stellen.

1910. منتة Menta, Dj. 25 b = نعنع, ist rom. mentha, bei Sa. מינטא.

1911. منثور, eine Art خشخاش oder خيرى, I. B. 1059, 2181 (L. 200), so ist offenbar für مسعور (so) A. 214 منعور ed. B. p. 373 (fehlt im Hebräischen) zu lesen.

1912. مها Mehe, cristallus 57, Ga.; I. B. iv, 167; franz. 2183 مهى?

1913. مو A. 205 (wo الماهيه مطاع, ed. B. p. 361 قطاع), hebr. 437; Meu, Ali 411; Dj. 9 b; Mu, meu 15, Ga.; Racine de staphisaigre (زبيب الجبل), K. 565; Maum, musa, Ser. 84; I. B. 2185.

1914. موافرون Manegarum 31, Ga.; I. B. 2189, s. auch ماليوقون (Melikon bei Dioskorides).

1915. مورد اسفرم (so zu trennen, persisch) A. 211, ed. B. p. 370, hebr. 466 מורדאסקון! Merdafestum, Ali 27; I. B. 2187 (riechende Myrthe).

1916. مورقا Murca 24, Ga.; I. B. 2188, berberisch اسيامِن nach Einigen سنبل برى.

1917. موز A. 213, hebr. 472 (‚poma di Paradis'); Mahuz 19, Ga.; Banane, K. 537, hat die Form von ملوخيا; I. B. 1474, 2186. — L. an drei Stellen.

1918. موش, s. بوش.

1919. مولو الردفى? (fol.) Rafanae graece Cardimegae, Ali 203.

1920. مولوبدانا Meubadena, catapucia minor 56, Ga.; Meudana, Ser. 364; I. B. 2191 (Molybdéna, Dioskorides).

1921. موم, s. Gl. Mond, 111; Cire, K. 547 = شمع; I. B. 2193.

1922. مومیا A. ed. B. 367, hebr. 456, ed. Rom 309 مومیایی! bei Ali 506 lat. defect (s. unter زفت); Dj. 46b; Mumia 35, Ga.; Momie, K. 535; Sa. 75; Ser. 283 (293); I. B. 1818, 2190, PERLES, die Berner Hs., S. 29.

1923. میبختج A. 213, hebr. 480; Rob de raisin رب العنب, K. 563; s. auch فقاع; I. B. an fünf Stellen, nach 2200, persisch مَیْ نُخْته.

1924. میران, s. مران.

1925. میربزج, s. میوبزج.

1926. میسی Maiza, anaxaz 43, Ga.; I. B. an drei Stellen; s. auch Nr. 1869. — L. an vier Stellen.

1927. میسم A. 211, ed. B. p. 370, hebr. 465 מכתם; der Artikel des منهاج, welchen I. B. 2199 so arg mitnimmt (vgl. حب 563), ist wesentlich aus A.!

1928. میشبهار (میشک بهار persisch semper vivum, eigentlich همیشه, nach Fl. bei L. 161), auch میشیار, میشهار, میشار Misuar 23, Ga., telephion; I. B. 2108, 2198.

1929. مَعْیة, s. Gl. Mond. 218; Storax et species Mihabae oder Mihae, Ali 356, Maaa, Miha 363, arab. ماعیة; اصطرک وهو ضرب میعیة Styrax, K. 522 = لبنی; I. B. an drei Stellen. — L. an drei Stellen.

1930. میمران, s. مامیران.

1931. میوبزاج, میوبزج, s. Gl. Mond. 190; A. 209, hebr. מיובז, Plempius 196 Miubezeg staphis agr., letzt. lat. 622; Mambezag gebeli, Dj. 44b; Mayubiaz, staph. 21, Ga.; میوفزج, Staph., K. 534 = زبیب الجبل, auch میوبزج; mit ف auch I. B. 1058, 2201. — L. an drei Stellen.

1932. میوفلن Graine de baumier, K. 573 = حب البلسان.

Buchstabe ن.

1933. نار Grenade, K. 602 = رمان; I. B. 2210. — L. 365.

1934. ناربا? K. 607 = الرعد (Torpille) und عقرب البحر.

1935. نارجیل Nerigil, nux d'India 11, Ga.; Coco, K. 601 = الخبز الکبیر; Neregil, nux indica, Ser. 218 (228); I. B. an sechs Stellen. — L. 85, 118.

1936. ناردين A. 214, ed. B. p. 374, hebr. 483 נרדין (beide bei Freytag IV, 264) verweist auf سنبل الرومى; Narde celtique, K. 606 = سنبل رومى und سنبل افليطى; I. B. 903, 2207.

1937. نارس بلاد يقيس? Dj. 9b (S. 7, A. 2).

1938. نارمشك (persisch) A. 215, hebr. 489 נרמאשאך; Narumusa, Dj. 11; Nerimaos 10, Ga.; Racine de grenade, K. 603 = عرون الرمان; Naramusch, mustum malor. granat., Ser. 49; I. B. 1609, 2205.

1939. نارنج Narang, maranges (!) 12, Ga.; Orange, K. 611; I. B. 2204.

1940. نانخواة oder نانخة A. 216, ed. B. p. 376 نانخواه, hebr. 494 נוכא; Dj. 42b; Namachua oder Nannachua, Ali 89 (fehlt im arabischen Manuscript), oder نونخة Ammi, K. 586 = خبز الفراعنة und كمون حبشى; Ameos, Sa. 392, vgl. 448, hinter 544; Nanochach, nameos (!), Ser. 287 (297); I. B. 1701, 2282. — L. 259, Meyer, *Gesch. d. Bot.* III, 264!

1941. نبق A. 217, hebr. 502 נבאק; Nabah, Ser. 120; vgl. سدر, dessen Frucht ذ ist. Nabe, Razi 784, Faradj 759; vgl. سدر ونبق I. B. 1165 (und 2212); Fruit de petit jujubier, K. 594. — L. an sechs Stellen.

1942. نجر Chiendent, K. 595 = نجم, كزمير, ثيل und افرسطيس.

1943. نجم, s. Gl. Mond. 55, falsch نحم, auch A. ed. 378; Vagē, Dj. 16; I. B. an drei Stellen. — L. 183.

1944. نحاس, s. Gl. Mond. 177; Nuhaz, cuprum 58; Cuivre, K. 596; Nohas, aes, Ser. 404 (414); I. B. 2216.

1945. نحاس المحرق Noas moarac, Dj. 62b; I. B. an drei Stellen.

1946. نحم (falsch), s. نجم.

1947. نُخالة A. 215, hebr. 490 (correcter im Index), s. auch Gl. Mond. 100; Son, K. 592; Mokale (l. N.), furfur, Ser. 29; I. B. 2219.

1948. نخالة الذهب Limatura auri, Ali 496.

1949. نخالة الفضة Sehala (so) argenti, Ali 497.

1950. نخل, s. Gl. Mond. 161; Palmier, K. 587. — L. 109.

1951. ند اسود, K. 599 = بخور مكة und بخورليلة الجمعة.

1952. نرجس, s. Gl. Mond. 118; Nerges, Dj. 24b, Narges 15, Ga.; Narcisse, K. 598, gelbe Art von نرجس; I. B. an drei Stellen. — L. 265.

1953. نردين, s. ناردين.

1954. نرسيانداروA. 216, ed. B. p. 377, hebr. 497 טרישיאן ראזא und ähnlich L. 34 (als corrupt).

1955. نرنعس (so) A. 216, نرثيقس undeutlich ed. B. 376, hebr. 493 ארכעם, Plempius 207: Narthsikats, lat. 521 Narikas; ohne Zweifel Ναρθηξ und L. 339, § 286 zu ergänzen.

1956. نسرين A. 214, hebr. 485; Nasarum oder Hasarum, Ali 249; Nacerin, Dj. 28b; Necirim 14, Ga. rosa silv.; Rose musquée, K. 590 = نسرى und ورد الصينى; Oel von N. Sincedani (schwerlich Paecedani), Sa. 115; Nersin, Narsin(!), Ser. 187; I. B. an vier Stellen. — L. 276.

1957. נסכין? (rumisch) Dj. 12b.

1958. نشا A. 215 etc. (Gl. Mond. 86), Amidon, K. 594 = نشاشج; Mixe, amilum, Ser. 29; I. B. 2224.

1959. نشادر, s. نوشادر.

1960. نشارة الخشب A. 215, hebr. 491; Muzara alcaxap, serratura lignorum, s. 29, Ga.; Nucharer(!) veasab, caries ligni corrosi, Ser. 48; Simon Jan.: Nuxare, seratura etc.; I. B. 2225. — L. 267.

1961. نشم Orme, K. 604, ähnlich دردار.

1962. نطران Natarum, Ali 485; ob נימרן bei Sa. 422?

1963. نطرون A. 216, hebr. 495 נמרי, eine Verweisung auf بورق الارمنى; I. B. 581, 2226.

1964. نطولة, s. بطرالاون.

1965. ? نص (Oel von), Sa. 621.

1966. نعام A. 217, hebr. 506; Autruche, K. 609; I. B. 1504, 2229.

1967. نعنع, نعناع A. 215, ed. B. 375, hebr. 488 נענע, Nachana, Ali 54; Nona (nene), Dj. 25b, Nana, menta 48, Ga.; Menthe, K. 597; Nahanaha, menta, Ser. 288 (298); I. B. an drei Stellen. — L. an vier Stellen.

1968. نفط A. 217, hebr. 508; Nasticum, Ali 482 und 483 (comeditum), Pix nafta, i. e. petroleum, 507; Sa. 226; I. B. 1230.

1969. نفعين heisst bei A. 230 (عنب الثعلب) die zweite Art bei Dioskorides, in ed. B. p. 397 تفعين, hebr. 563 fehlt das Citat (auch sonst), I. B. arab. III, 136 نفقاين, franz. n. 1589 (II, 473) ‚Halicabon', d. i. كاكنج; also ἀλικακαβον!

1970. نفل Melilot, K. 612, die beste Art ist nach Daud اكليل الملك; I. B. (2231) scheint es für eine Luzerne zu halten.

1971. نمارق (so, eine Blume) Nemeric 16, Ga.; I. B. 2234.

1972. نمّام A. 214, hebr. 486; Nemen, Ali 53, (semen) Nennanae, n. 128; Namin, Dj. 26; Namē, menta (alia) 48 b, Ga.; Giroflée? K. 600 = خيرى الاصفر; Nemen serpillum, Ser. 289 (299); I. B. an vier Stellen. — L. 271.

1973. نمّر A. 217, ed. B. p. 378 (fehlt im Hebräischen); Tigre, K. 608; I. B. 2236.

1974. نمس? Melisse, Sa. 160.

1975. نهار? Abheatum, Ali 232.

1975ª. نهت, lies بهت; s. d.

1976. نورة, s. Gl. Mond. 170; Calx, Ali 457; Chaux vive, K. 589 = حجر الجير, حجرة مشوية, كلس und جير; I. B. 1960, 2242; L. 258.

1977. نوشادر und نشادر A. 216, hebr. 499 נשאר; Nasadirum, Ali 484; Mixatar, Dj. 65 b; Sel ammoniaque, K. 610; Hundar (!), sal armon., Ser. 403; I. B. 2167, 2241.

1978. نوى A. 217, hebr. 503 נוא! نوى التمر Noyau de datte, K. 591; I. B. 2241 *bis*.

1979. نيطافيلى A. 217, ed. B. p. 378, hebr. nur נטמא! s. بنطافلن.

1980. نيل A. 214, hebr. 484, Nilum, Ali 46, Nilum, i. e. Lilelegum (نيلج?) hortulanum (الشيح البستانى), n. 330; Postel Indico, K. 588 = عظام und حب العجب; حب النيل Indi, Sa. 61; I. B. an drei Stellen. — L. 347.

1981. نيلج Nyleg, Dj. 16 b; Nilag, indus 13, Ga.; Dili (!), indicus, Ser. 47. — L. 347, auch نيلنج, letzteres allein im Index, S. 487.

1982. نيلوفر A. 215, hebr. 487 etc. (Gl. Mond. 9); Arsimegae oder Ninifer, Ali 223, (ol.) Ninifar 289; Naylufar, Dj. 30; Nenufar 13, Ga.; Nennuphar, K. 605 = عروس; Nilofar oder Nenuphar, nymphea; Ser. 144; I. B. an vier Stellen; Mirfeld 31 Nenufar, 43 Ungula caballi, 255 auch Fufula; Simon Jan. 27 b; Alphita 103, 124. — L. an drei Stellen.

Buchstabe ه.

1983. هال بوا, s. هيل.

1984. هاليون, s. هليون.

1985. هبد und هبيد Graine de Coloquinte, I. B. 2249; K. 257.

1986. هدبة (هديه, auch هدنة?) Utna 9, Ga.; ein Thier; Harna, Ser. 429; I. B. an drei Stellen.

1987. هدهد Utut, upegua (upupa) 8, Ga.; Hanabroch, Ser. 426 (436); I. B. 2251.

1988. هُذَيلية Adilia 25, Ga., welchen I. B. 2252 für diese span. Pflanze citirt.

1989. هُرُد (Curcuma), s. Gl. Mond. 156; I. B. an drei Stellen.

1990. هرطمان A. ed. B. p. 399, hebr. הרטמא, ed. Rom. 163 هزارطمان (persisch?); I. B. 458, 2256; L. an drei Stellen.

1991. هرقلوس A. ed. B. p. 399, هوفيلوس ed. Rom 164 (nach LECLERC, zu I. B. 2259 هرفلوس, ist A. dem griechischen *Ouveleia*, etwa هنوقليوس, am nächsten!), hebr. היופילום. — L. 253 zu ergänzen.

1992. هرنوة A. 163, hebr. 213; Arnua 24, Ga.; K. 258 = فليفلة (FREYTAG IV, 387); I. B. an drei Stellen. — L. 295.

1993. هريسة A. 164, ed. B. p. 399 (Ende ه, fehlt im Hebräischen), ein Decoct طبيخ.

1994. هزار جشان (persisch, 100 Arme, Bryone) A. 163, ed. B. p. 398, hebr. 208 הואז חסאן, cf. Farag 510: Hazaz hassan; auch هـ اخشان I. B. 2251 und 1654. — هـ كشان L. 183.

1995. هست دهان (persisch, 8 Munde) A. 164, ed. B. 399, hebr. 215 הסתרהאן; I. B. 2258.

1996. هفاريكون, s. هيوفاريقون.

1997. هليلج (persisch) A. 162, hebr. 206 הילילג; Helilegum, Ali 255, 577; اهليلج Dj. 4b; Alelig, mirobalani 8, Ga.; אהלילג אלצפר Mirobulani citrini, Sa. 28; Halilig, mirobalani, Ser. 107; Myrobalan, K. 153, fünf Arten املج, بليلج, اهليلج gelb und schwarz und كابلى; I. B. 145, 2261. — L. 25.

1998. هليون und هاليون A. 163, hebr. 210; Heilum, Ali 161 (arab. zwischen 157/8); Alayon, speragus 14, Ga.; Asperge, K. 256,

auch هيليون und سكوم; Sa. 537, hinter 621; Halion, sparagus, Ser. 4; I. B. 2260, 2308. — L. 52.

1999. همقان (همقاق) Ameam 26; I. B. 2262.

2000. همیشه بهار (persisch), s. میشبهار.

2000*. هند, s. ورق.

2001. هندبا A. 163, hebr. 209, Plempius 112 Intibum, lat. 233 Endivia (Gl. Mond. 8); Hendaba, Ali 69; Himabe, Dj. 16b; Undane, lacticinii 5, Ga.; Chicore, K. 255 = تلفاف; Endivia, Sa. 485; Dudebe (!), endivia, Ser. 143; I. B. 181, 2263. — L. an fünf Stellen.

2002. ه' البرى serratila silv. (Taraxacon), Dj. 17.

2003. هوفسطنداس, s. هيبوقسطيداس.

2004. هيل بوّا وهال بوّا A. 163, ed. B. p. 398, hebr. 207 nur האל בואה; I. B. 1722, 2268.

2005. هيبوقسطيداس, auch هيفوقسطيداس, هيوفس' (Hypoquistidos, s. Gl. Mond. 56; I. B. 2265.

2006. هيوفا ريغون A. 162, ed. B. p. 247, hebr. 206 היסריקון; Heiferiten, Dj. 54, هفاريكون f. 62; Ahufaricon, ipericon 7, Ga.; Reiofricon (!), hypericon, Ser. 257 (267); I. B. an vier Stellen.

Buchstabe و.

2007. واج, s. وج.

2008. وبسدك oder وبسذخ? Sa. 496.

2009. وترد (persisch) bei Dj. 35b Berberis; s. زرشك.

2010. وج und واج A. 164, hebr. 218 (fehlt im Index); Plempius 115; Hueg, Dj. 20; Vag, accorus 28, 30; Acore, K. 259 = ايو oder ايكر; Spatula, S. 128, 403; I. B. an vier Stellen. — L. an vier Stellen.

2011. ودع A. 165, hebr. 223; Vadaha (vahada), pixinae maris 10, Ga.; Coquillage, K. 261 = نباح; I. B. 1346, 2272.

2012. ورد A. 164, hebr. 217; Heffalegi, Ali 135; rosa rubea 215, (ol.) rosae 288; Dj. 3; Vart, rosa 3, Ga.; Rose, K. 260; Sa. 406; Ser. 108; I. B. an drei Stellen. — L. an fünf Stellen.

2013. و' الحمار Vart alfimar, rosa silv. 4, Ga.; Pivoine, K. 269 (s. فاونيا); I. B. 2275. — L. 73, 290. S. auch nr. 2014.

2014. و' الحمير Rosa asinorum, peonia 52; I. B. 1648, 2277.

2015. وا الصينى s. نسرين.

2016. ورس A. 165, hebr. 219; Huars, Dj. 26b; Varz, Vatz 20, Ga.; Memecylon, K. 268, das grosse heisst كركب; Virz, Ser. 152; I. B. an fünf Stellen; ob ورسى Veresum, Ali 236? — L. 132.

2017. ورشان A. 165, hebr. 221; Palombe, K. 277; I. B. 855, 2284.

2018. ورطورى Marturi, marubium ventosum 9, Ga.; I. B. 2287.

2019. ورق (Blatt), s. unter dem eigentlichen Namen. ورق الهند (Dj. 30) ist mir zweifelhaft.

2020. وركَ s. ورل.

2021. ورل A. ed. B. p. 301, hebr. 222 (וולמור) וורל, ed. Rom 165 وركَ; Vaural 11, Ga.; Stellion, K. 265, eine Art von سام ابرص oder وزغ; I. B. an vier Stellen.

2022. وزع Gecko, K. 266 = مجدومة.

2023. وشخ, nämlich وا الكور A. 165, hebr. 220, auch وا الكواير; Vaz (zuerst allgemein, dann وا الكواير) sordities 15, Ga.; Yasach, sordities, Ser. 168; وا كور النحل Propolis, K. 262; Yasach alcur, sord. semicupij balnei (scheint Confusion mit dem Folgenden), Ser. 169; I. B. 1576, 2289.

2024. وَالاذن oder الاذان Aureum (aurium) sordities, Ali 515; Ordures des oreilles, K. 264, wo eine Drachme einem weinenden Kinde verschrieben wird.

2025. وا الحمام Ordures des bains, K. 263.

2026. وسِمة A. 164, hebr. 216; ושמה, d. i. خطر, Dj. 10b (FREYTAG IV, 466 hat auch وشم); Feuilles d'Isatis, K. 267; Vesme, indicus und Chate; s. auch عظام; I. B. an vier Stellen, n. 2291 citirt Ga. — L. 348.

2027. وسن s. الوسن.

2028. وُشق, s. Gl. Mond. 106; I. B. 2291 = وشج I. B. 2291 *bis*; أُشق Armoniacum, Sa. 21; I. B. an drei Stellen; ا und اشج Gomme ammon., K. 28 = وشق und كلخ, nach Anderen von طرثوث (s. طراثيث). — L. 68.

2029. وشم, وشمة s. وسمة.

2030. وقل Palmier Doum, liefert مقل = دوم, K. 270; I. B. 967, 2295.

Buchstabe ى.

2031. ياسمون Jasmin sauvage, K. 422 = ياسمين البرى, ‚Zanzou' (? زرانز! Beides nicht im Index oder sonst), كيان und رنف.

2032. ياسمين A. 188, f. 334, Plempius 157 Jesiminum, lat. 619 Sanbuchus (vgl. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1896/7, S. 323, wo die Correctur nicht ausgeführt ist!); Jeseminum, Meseminum, Ali 220; Jethmin, Dj. 28b; Jasmin, K. 421; (Oel) Succedani, Sa. 114; Jesemin, Zambach, Ser. 176; I. B. 2289. — L. 129.

2033. ياقوت (حجر) Jacot, Dj. 15; Jacintus 10; Rubis diamant, K. 423, der blaue heisst بلخش; Hager jacot, Ser. 388 (398); I. B. 1399.

2034. يَبْروح, s. Gl. Mond. 49; Mandragora, K. 424 = اللفاح; I. B. an fünf Stellen.

2035. يتكروفان? berberisch (für Dictaminum), Dj. 56b.

2036. يتوع (plur. يتوعات) A. 188, hebr. 335; Lecuat (so), Dj. 64b; Jabto, lac Anabullae, l. 13, Ga.; لبن Lac Jatuae, Ali 331; Sa. 68; I. B. an fünf Stellen. — L. 192.

2037. يربطور Herbatur, anderacion 8, Ga.; I. B. 2051, 2310.

2038. يربطورة alanice, i. e. herbatur, ciclamen 9, Ga.; I. B. an drei Stellen.

2039. يربوز Yarbor, Jarbot, blitis 25, Ga.; I. B. an fünf Stellen. — L. 189.

2040. يشف Jaspis 11, Ga.; = يشب, s. حجر السيف; I. B. 600, 2313.

2041. ينبوت A. 188, hebr. 330, Jambut 9, Yanbut, xylocaracta 1, Ga.; Caroubier nabathéén = خروب المعير, خروب النبطى, bei den Kabylen تربلث, K. 420; I. B. an fünf Stellen. — L. an vier Stellen.

2042. ينبون (falsch), s. ينتون.

2043. ينتون A. hebr. 332, falsch ينبون A. 188, auch B. p. 334; Janton, tapsia 19, Ga.; Jantu(n) tapsia, Ser. 329 (339); I. B. 2321.

Anhang I.

Zweifelhafte Artikel bei Ali b. Abbas, wozu meistens in dem benutzten arabischen Manuscript-Sprengel nicht hinreichend deutliche

Angabe des Originals gegeben ist oder der betreffende Artikel ganz und gar fehlt. Die Reihenfolge ist die der lateinischen Ausgabe. 18. Suenium, s. شوهم 1184. 51. Fautenegum بهرشم الجبلى und بحرى, am Ende latein. Rachalum, im Arabischen بالفارس تربد! 99. Halafe oder Lalafe طبيشى? Hinter 144 noch اندره? 139. Semen Girgiri. 174. Gramen Ardenegi حب الغار! 195. Fol. arboris Benache ورق صحاسف! 209. Fol. Lehembachi oder Lelenbaci ورق الكبير! 221. Messalatus الرجس? الرجيس? 253. Bahitum oder Ballutum und 254 Ballilutum oder Tabalutum, etwa Doubletten, arabisch defect; ob etwa بلوط? 277. Mora, الجلوا oder Aehnliches? Das ا zu Ende deutlich. 287. Oleum Lilemelek (ob اكليل الملك?). 293. Carne oder Caratre (gehört noch zu جوز n. 292?). 299. (Oleum) Narandi oder Naragili? 300. Neniaze. 308. Ossulorum etc., s. مشمش. 336. Crocum (Lücke im Arabischen). 337. Fex liebri. 338. Nesegesgum. 365. Gumma Demote oder Damache صمغ الاشبا oder الحشباء? 369. Habelya oder Tahalga ... اللوزية? 378. Enugum oder Gondum oder Gotidum oder Engoiadam, ob انحدان? 397. Garufulum oder Carufulum, simile (in der Wirkung) canelae; das arabische Wort fängt mit قر an, scheint aber nicht قرنفل, welches in n. 400 vorkommt. 414. Urigum oder Ugum. 416. Asahahel sapharvenena (gegen Biss von Reptilien, sehr kurzer Artikel). 418. Masacra. 438. Cannae radix اصول العتعت? 486. Desicanes oder Defernes. 491. Casuricum القشوريقون oder الافشوريقون.

Anhang II.

Persische Wörter, alphabetisch (in orientalischer Reihenfolge).

بازرد برشیان داور برسیاوشن بعتمرح جبلاهنك (جیل?) جرمازك حارکو حسردار حربز خیری گور (= خروب) درونج دناروبه (زیاردیة, حرر unter) دهمسج (دهمست) دیودار رفاقس (رقاقس) زوفا زیبق سادوران (unter سیادواران) سپستان سکبینج شاذنة شاه (in Zusammensetzungen) شیان شیر شیلم عدیان فلفلمویه فنجنکشت فنجنجست فیلزهرج قاقله قرنباد کازوان (کاوزوان) کبست کردمانه کشت کشت بر کشت کنکر کنکرزد کنهان کوکا کیل دارو(!) ماهودانه ماهی زهرة مرداسنج مردانج مورد اسفرم میشی بهار میوبرج نارمشك هزار جشان هست دهان هلیلج همیشة.

Ueber das *va zur*.

Ein Beitrag zur Phonetik der tibetischen Sprache.

Von

Berthold Laufer.

(Fortsetzung von Bd. XII, S. 307.)

5. SCHIEFNER ist der erste gewesen, welcher einem Zweifel an der Richtigkeit der alten Theorie berechtigten Ausdruck verliehen hat. Seines Verdienstes, das darin besteht, dass er die Doppelformen *grva — gru, rva — ru* ins Treffen geführt hat, habe ich bereits oben § 2 in der Geschichte der Urtheile über das *va zur* gedacht. Allein SCHIEFNER hat seine Entdeckung nur flüchtig angedeutet, aber nicht ausgenutzt, um eine Entscheidung der Streitfrage herbeizuführen. Als Kampfgenossen vermag ich noch zwei analoge Bildungen auf den Plan zu stellen: *šva(-ba)* ‚Hirsch' mit der Nebenform *šu* und auf Grund des neuen Werkes von DESGODINS, *Dictionnaire tibétain-latin-français*, Hongkong 1897,[1] S. 476 *dva(-ba)* oder *dva(-ma)* ‚Tabak' neben *du(-ba)* S. 482 ‚Rauch, Tabak'. Schliesslich darf man auch *šva* ‚Hochwasser, Flut'[2] mit *c'u* ‚Wasser' zusammenstellen, da innerhalb des Tibetischen die Palatale häufig in den entsprechenden Zischlaut übergehen: so *ñi šu* aus *ñi(s) (b)cu* ‚zwanzig', *k'yo šug* aus *k'yo c'uñ* s. FOUCAUX, *Grammaire de la langue tibétaine*, p. 41, weitere Beispiele bei SCHIEFNER, *Mélanges asiatiques*, I, 366. Zudem

[1] Mir liegen bis jetzt 69 Bogen desselben vor.

[2] Zur Bedeutung ist zu vergleichen SCHIEFNER, Ergänzungen und Berichtigungen zu SCHMID's ‚Ausgabe des Dsanglun', S. 36. Zu *šva-ba* ‚Hirsch' siehe auch KOWALEWSKI, *Dictionnaire mongol-russe-français* III, 2229.

halte ich dafür, dass tib. *c'u* mit chin. 水 *šùi* übereinstimmt, was auch *švui* gesprochen und transcribirt wird; danach kann wohl an der ursprünglichen Identität von tib. *šva* und *c'u* kein Zweifel mehr bestehen. Die Thatsache, dass der französische Missionär die Parallelwörter *dva* — *du* gefunden hat, während JÄSCHKE von der Existenz eines *dva* nichts erfahren, mag vielleicht zu der Ueberzeugung leiten, dass es noch mehr solcher Gleichungen gibt als uns bekannt sind, oder doch wenigstens, dass sie früher in grösserer Zahl existirt haben müssen und aus Gründen, die ich noch näher darlegen werde, allmählich ausgestorben sind. So lässt sich, wenn auch nicht in der Sprache selbst, so doch in einer ihr eng verwandten in manchen Fällen ein Parallelwort constatiren, das zu dem entsprechenden tibetischen in demselben Verhältnisse steht wie *grva* zu *gru*. So theilte mir z. B. Herr Prof. Dr. CONRADY in Leipzig auf Grund einer Liedersammlung ROSTHORN's ein Mantsïwort *ts'o* ‚Salz' mit, das eine Entsprechung zu dem bereits mehrfach citirten tibetischen Worte *ts'va* bildet; und damit wird auch die Beobachtung, welche JÄSCHKE in *A short practical grammar of the Tibetan language*, Kyelang 1865, S. 4 gemacht hat, und die leider in der zweiten von WENZEL besorgten, jetzt ausschliesslich citirten Ausgabe dieses Werkes unterdrückt ist, dass nämlich Einige *ts'va* wie *thsaw* (nach englischer Weise) zu lesen pflegen, wieder in ihre vollen Rechte eingesetzt; das Analogon zu den übrigen Doppelgängern liegt auf der Hand. Indem wir nun das *va zur* als *u̯* auffassen und *ru̯a, gru̯a, šu̯a-ba, šu̯a, du̯a* transcribiren, wird uns der phonetische Zusammenhang dieser Reihe mit der correspondirenden Kette *ru, 'gru, šu, c'u, du* in anderem Lichte erscheinen und klarer ins Bewusstsein treten als SCHIEFNER. Aber die merkwürdige Natur dieser Zwillingsgeschwister ist damit noch nicht erforscht; das Räthsel, das sie aufgeben, bleibt dadurch ebenso ungelöst als zuvor, und das liegt daran, dass wir über den Ursprung und die Entwicklung des *u̯* noch nicht aufgeklärt sind. Welchen Weg soll man aber zur Erklärung eines Lautes einschlagen, dessen Vorhandensein in der Sprache überhaupt nachzuweisen sich niemand vorher die Mühe genommen hat? Doch wir

haben ja im § 1 erkannt, dass zwischen der graphischen Darstellung dieses Lautes und der der Consonanten *b* und *w* ein historisch entwickelter Zusammenhang besteht, dass *v* als Buchstabe mit dem tibetischen *b* identisch, und dass $w = b + b$ ist. Diese enge graphische Verwandtschaft kann aber ihre Wurzel nur in phonetischen Ursachen haben. Um diese zu ergründen und daraus möglicher Weise eine Erkenntnissquelle für das *ɣ* zu schöpfen, wollen wir nun einen Blick auf die Lautverhältnisse des *w* und *b* werfen.

6. In dem bereits (§ 1) citirten Appendix zu der tibetisch geschriebenen Grammatik *Situi sum rtags* lesen wir in dessen erstem Theil, der den historischen Annalen des *rGyal rabs gsal bai me loñ* entlehnt ist, wie der Autor, *Lama Šes rab rgya mts'o* (*Prajñâsâgara*), selbst auf p. 4, Zeile 8, angibt, den verwunderlich klingenden Vers (p. 2, Zeile 21):

med kyañ ruñ bai yig ˌbru gcig | wa

d. h., ‚*w* ist ein Buchstabe, von dem es gut wäre, auch wenn er nicht existirte'. Kurz gesagt: *w* ist ein entbehrlicher Buchstabe; siehe auch Jäschke, *Dict.* 418a v. *med-pa*, der dasselbe Citat direct aus dem *rGyal rabs* anführt. Dieser Vers ist die erste Bemerkung, welche der Verfasser nach der Aufzählung der einzelnen Buchstaben des von *T'on mi sambhoṭa* gebildeten Alphabets[1] über die Lautbestandtheile desselben macht. Das Missbehagen, das er mit so rücksichtsloser Offenheit an der Existenz des überflüssigen *w* kundgibt, wird leicht begreiflich, wenn man sich das kleine Häuflein Wörter vor Augen führt, die damit geschrieben werden; es sind nur ein Adjectiv *wa(l)-le* ‚klar, deutlich', das die classische Litteratur gar nicht kennt, indem sie dafür *gsal-ba* gebraucht, ein Wort *wa* mit verschiedenen Bedeutungen, und eine Silbe *waṅ*, die kein selbstständiges Dasein führt, sondern nur im zweiten Theile von Composita erscheint. Fernerhin wird *w* zu den selbständigen Lauten gerechnet, die weder präfigirt noch suffigirt werden können. Die einheimische Grammatik gibt den folgenden Ausdruck (p. 2, Zeile 2 v. u.):

[1] Es handelt sich um die *yi gei gtso bo ñi šu* ‚die zwanzig Hauptbuchstaben'.

ₒp'ul daṅ mt'a rten mi byed ciṅ
ma bu gñis ka mi byed pai
raṅ sa ₒdzin pai yi ge bcu
k'a c'a t'a pa ts'a wa ža ya ša ʼa

d. h.: Die zehn Buchstaben, welche weder Präfixe noch Schlussbuchstaben darstellen, die keines von beiden, weder Mutter noch Sohn sind (d. i. die nicht übergeschrieben noch untergeschrieben werden), die nur ihren eigenen Platz behaupten, sind *k'* u. s. w. Der Lama *Prajñâsâgara* behandelt dann die acht Kategorien *sgra, skad, miṅ, mts'an-ma, brda, t'a sñad, ts'ig, don* und geht p. 9 zu den *yige ₒbyuṅ bai gnas brgyad ni* über, ‚den acht Articulationsstellen der Buchstaben'.[1] Als Quelle für diesen Passus nennt er den *rje btsun Grags pa rgyal mts'an*, also *Kîrtidhvajabhaṭṭâraka*, der im *bsTan ₒgyur* als aus *Yar luṅs* entstammt und Uebersetzer des *Amarakoṣa* und mehrerer anderer Werke erwähnt wird.[2] Hier heisst es:

pa p'a ba ma wa daṅ lṅa
mc'u las rab tu byuṅ bao

d. h. *p, p', b, m* und *w*, diese fünf gehen aus den Lippen hervor. Ebenso heisst es p. 55 im Commentar zur Grammatik nach dem *Candra-pai yigei mdo : pa p'a ba ma wa u o rnams kyi skye gnas mc'u*, d. h. der Erzeugungsort von *p* u. s. w. sind die Lippen. Weiterhin rechnet der Commentar *w* zu den Lauten, die *sgra ldan*, d. i. stimmhaft sind. *W* ist also nach den Anschauungen der Tibeter, soweit dieselben in diesem Punkte zu kennen uns bis jetzt möglich ist, ein nur als Anlaut auftretender, stimmhafter Labial. Mit dieser Erklärung ist aber noch keine Abgrenzung von *b* gegeben, wenn man nicht annehmen will, dass auf Grund jenes Urtheilsspruches, welcher dem *w* die Existenzberechtigung abspricht, die beiden Laute für identisch zu erachten seien, worin der Umstand, dass *v* der

[1] Den Begriff ‚Laut' in unserem Sinne kennt die tibetische Sprachwissenschaft nicht; *dbyaṅs* ‚Ton, Laut', in Anlehnung an Sanskrit *svara* (Zamatog, f. 57), beschränkt sich auf die Bezeichnung der Vocale.

[2] G. HUTH, ‚Verzeichnis der im tib. Tanjur, Abt. mDo (Sûtra), Bd. 117—124, enthaltenen Werke. *Sitzungsberichte* d. Berl. Akad. 1895, pp. 268, 271, 272, 275.

Sanskritwörter im Tibetischen bald durch *w*, bald durch *b* transscribirt wird, wie z. B. *Wâraṇasi* oder *Bâraṇasi*, nur bestärken könnte. Die europäischen Grammatiker stimmen im allgemeinen dahin überein, dass das tibetische *w* einen Laut gleich dem englischen *w* wiedergebe. Diese Ansicht vertritt schon unser ältester Lexicograph Schröter in der seinem *Dictionary of the Bhotanta or Boutan language* vorausgeschickten Grammatik, p. 10. So Jäschke, *Ueber die Phonetik der tib. Sprache*, S. 157, *Dictionary* xiii u. 470a. Rockhill, *The land of the lamas*, S. 368, erklärt *w* in der Aussprache von Lhasa, Bat'ang und Tsarong mit *wa*, also auch englisch *w*, was auch Ramsay meint, wenn er z. B. *Western Tibet*, S. 48 *wátsey* ‚Fuchs' umschreibt. Dazu würde denn vortrefflich passen, dass Jäschke, ‚Ueber die östliche Aussprache des Tibetischen' (*Monatsberichte* d. Berl. Akad. 1865, S. 443) *w* unter die Consonanten rechnet, deren Aussprache in allen Provinzen gleich zu sein scheint. Leider ist dieser friedliche Einklang kein ungetrübter; denn durch andere Mittheilungen verwickelt sich Jäschke in die seltsamsten Widersprüche. Im *Handwörterbuch der tibetischen Sprache*, Gnadau 1871 bemerkt er S. 481 unter *w*: Aussprache wie das deutsche und sehr häufig auch wie das englische *w*, und in seiner Abhandlung ‚Ueber das tibetische Lautsystem' (*Monatsberichte* d. Berl. Akad. 1861, S. 269) erzählt er, ein Lama habe zwischen *w* und *b* mit Präfix *d* (also die Verbindung *db*) den Unterschied gemacht, dass er ersteres gleich dem deutschen, letzteres gleich dem englischen *w* aussprach, und fügt hinzu, das letztere habe er auch sonst oft gehört; während er, wie wir soeben sahen, die Aussprache des *w* für überall die gleiche erklärt (d. h. = engl. *w*), meint er in seiner drei Jahre später erschienenen Arbeit *Ueber die Phonetik der tibetischen Sprache*, S. 157, die Aussprache des *w* in West-Tibet gleich engl. *w* sei vielleicht nur provinciell. Und während nach einer von ihm wiederholt ausgesprochenen Ansicht *w* identisch ist mit dem aus *b* entstandenem *w* in den Affixen *ba* und *bo* (so *Phonetik* 157, *Dict.* xiii), heisst es in seiner *Tibetan grammar* § 1 (p. 2) ausdrücklich: *w* is differentiated from *b*, which itself often is pronounced *v*; worin der Unterschied

besteht, gibt er leider nicht an. Die hier herrschende Unklarheit mag ihren letzten Grund in der Unklarheit der Tibeter über diese Laute selbst, in thatsächlich vorkommenden Verwechslungen beider haben. Aber *w* stellt überdies unmöglicher Weise nur einen einzigen Laut dar; denn in der schon citirten Abhandlung ‚Ueber die östliche Aussprache des Tibetischen' erörtert JÄSCHKE S. 445/6 den Lautwerth des ₀*a* dahin, dass es einen Semivocal ähnlich dem (tib.) *w* oder dem englischen *w* darstelle, indem ₀*o-ma* fast wie *uo-ma*, ₀*ug-pa* wie *uug-pa* laute; dieser halbvocalische Vorschlag entspringt dem Bestreben, den reinen Vocal ohne den stimmlosen Kehlkopfexplosivlaut zu sprechen (s. bes. *Dict.* XIV). Unter engl. *w* im obigen Falle versteht er wohl offenbar das stimmlose *ụ* in engl. *wh.*[1] *Tibetan Grammar* § 3, 2 finden sich die Transscriptionen *wo-ma* und *wug-pa*, denen die in der ‚Phonetik table for comparing the different dialects' (*Dict.* XVI) gegebene vorzuziehen ist, indem er ₀*od* hier durch $\widehat{o_{\circ}\acute{o}}$ und ₀*ol-mo* durch $\widehat{o_{\circ}\acute{o}}$*-mo* darstellt. Mit dieser Ausführung stimmt ROERO überein, der mit einem feinen Ohre für phonetische Beobachtungen begabt war; er gibt *l. c.* 218 als Aussprache des *ω uà* an und bemerkt dazu: La lettera *u* si pronunzia col suono della stessa lettera nelle lingue Italiana e Latina: *uno, uva, ubi* ecc., und p. 254 umschreibt er *wa-tse* ‚Fuchs' mit *oassè* (*ts* wird oft zu *s*: JÄSCHKE, ‚Ueber das tibetische Lautsystem' (*Monatsberichte* d. Berl. Akad. 1861, S. 262), und es scheint fast, als hätten auch die Missionäre des vorigen Jahrhunderts bereits eine Ahnung davon verspürt, wenn GEORGI S. 105 sich die Aussprache des *w* als *vua* vorstellt. Ich glaube daher vorläufig, bis genauere Beobachtungen die Stelle der bisherigen ersetzen werden, Folgendes schliessen zu dürfen: 1. Das tibetische *w* ist ursprünglich, wie vor allem die Darstellung der einheimischen Grammatik erweist, eine bilabiale tönende Spirans, von der wohl anzunehmen ist, dass der Spalt zwischen beiden Lippen etwas weiter ist als in mittel- und süddeutschem *w*, dass sich überhaupt die

[1] SIEVERS, *Grundzüge der Phonetik*[4], § 305. Vgl. auch BRÜCKE, *Grundzüge der Physiologie etc.*, S. 92. In den vorher gegebenen Citaten aus JÄSCHKE dagegen versteht dieser unter engl. *w* das *w* in *waft*, wie er *Dict.* VIII angibt.

Lippenarticulation in höherem Grade einem *u*-Vocal zu nähern im Begriffe ist; Radloff spricht mit Recht in diesem Falle von einem Vocalconsonanten. Ich bezeichne den Laut mit Sievers durch *w*. 2. Dank dieser weiten Bildung und einer fortschreitenden Reduction des Reibungsgeräusches entsteht ein dem japanischen *v*[1] sehr nahe kommender Laut, der vielleicht dann zu einem stimmlosen *ɣ* herabsinken mag; ich transscribire diesen Laut durch *v̥*. Unzweifelhaft muss hier das Ergebniss einer historischen Entwicklung vorliegen, wenn auch beide Laute in den heutigen Dialecten noch vorkommen oder gar in einzelnen socialen Gruppen nebeneinander fortbestehen. Aehnliche Fälle scheinen in tungusischen Dialecten vorhanden zu sein: so finden wir im Goldischen *vatta* neben *uáta* und *uwáta* (Welle), *úisi* (hinauf, empor) entsprechend Manju *wesi* und Žučen *wôh-šīh*.[2] Wenn das tibetische *wa* ‚Fuchs' sowohl *wa* als *v̥a* gesprochen wird, so wird dieser Wechsel um so begreiflicher, als dies Wort nach Jäschke den Ton des Bellens wiedergibt, also eine onomatopoetische Bildung ist; das geht auch daraus hervor, dass *wa* nicht nur ‚Fuchs' bedeutet, sondern verschiedene andere Arten von Thieren, was schon *Zamatog* fol. 13 mit dem Vers *wa ni dud ₀groi bye brag ste* ausdrückt, so z. B. den Schakal, wie *Lalitavistara* 72, 11; 88, 7, *Vyutpatti*[3] und Ramsay S. 75 für die Volkssprache beweisen; ja, das auffälligste ist, was bisher noch nicht beobachtet, dass in der *Vyutpatti* fol. 265 b, 2 *wa* auch unter den Vogelnamen auftritt und mit *kâka*, *vâyasa* ‚Krähe' übersetzt wird. Dieser Umstand erinnert uns an das Wort *ko-wag*,

[1] Lange, *Lehrbuch der japanischen Umgangssprache*, Berlin 1890, S. xxi, meint, der Laut werde am besten gesprochen, wenn man dem Vocal, der auf *w* folgt, ein kurzes *u* vorschlage. Also ganz nach Georgi! Ueber das jap. *v* Sievers, § 472.

[2] Grube, ‚Goldisch-deutsches Wörterverzeichniss' in Schrenck's *Amurreise*, Anhang zu III, 2. Lief., p. 21, 22, 115.

[3] Fol. 265 a, 4 (nach dem *bsTan-₀gyur* des Asiat. Mus. Pet., Abt. *sûtra*, vol. 123). Es werden hier für *wa* als Sanskritaequivalente angegeben *lomâçin*, *kroṣṭuka*, *ṛṣyâla*. So wird wohl auch bei ₀*Jigs-med-nam-mk'a* 29, 8 *rul-bai ro-la wa bžin no* zutreffender mit ‚der Schakal' als ‚der Fuchs beim faulenden Aase' übersetzt werden, zumal da sich diese Stelle auf eine indische Fabel bezieht, welche überhaupt bekanntlich keinen Fuchs kennt, sondern diesen stets durch den Schakal ersetzt, s. A. Weber, *Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte*, 2. A., S. 228.

das zur Bezeichnung des Krähen- oder Rabengeschreis dient, und in welchem bedeutsamen Zusammenhang diese Ausdrücke zu dem gewöhnlichen Worte für Rabe *k'va* stehen, werden wir noch fernerhin sehen. Der Charakter des *wa* als eines Naturlautes tritt ausserdem in zwei anderen Redensarten zutage: *wa-lóg-pa* ‚Purzelbäume schlagen' und *wa*, das in Westtibet als Interjection im Sinne unseres ‚he, heda, gebraucht wird, um die Aufmerksamkeit einer in gewisser Entfernung befindlichen Person zu erregen (RAMSAY S. 61).

Die Lautverhältnisse des *b* gestalten sich einfacher für die Erörterung, wenngleich auch sie nicht völlig geklärt sind. Tibetisches *b* geht wie das so zahlreicher anderer Sprachen in eine Spirans über, die als labiodental aufzufassen ist, also *v* (SIEVERS). In manchen Fällen ist jedoch die Annahme einer bilabialen Spirans unabweisbar, also eines mit tibetischem *w* identischen Lautes, und es lässt sich nicht leugnen, dass hier die Schrift einen gewissen Grad von Confusion geschaffen hat, es sei denn, dass dieses in der Schrift durch *b* dargestellte *w* sich wirklich aus jenem entwickelt hätte. GEORGI S. 62 gibt die Regel: *b* sive initialis, sive media, sive finalis promiscue pronunciatur per *ba* et *va*. Dieselbe trifft freilich in dieser Allgemeinheit nicht zu; ich führe die einzelnen Fälle auf:

1. *b-* im Anlaut wird spirantisch im Dialect von K'ams. *ba—va, bal—val, bod—vod, bu—vǫ;* letzteres Wort lautet auch in der Sprache der Kukunôrtibeter *vu*, s. ROCKHILL, ‚Notes on the language of eastern Tibet' in seinem Buche *The land of the lamas* S. 362.

2. *b* mit Präfix *d* versehen erfährt in den einzelnen Dialecten verschiedene Behandlung. Ich versuche, eine Art historischer Entwicklung zu constatiren:

a) Kukunôr: *dbus—dvu* (ROCKHILL, *l. c.* 362)

b) K'ams: *dbaṅ—γveṅ, dbul—γvǫl, dben—γven,*

c) K'ams: *dbu—vǫ, dbugs—vug, dbyar—vyer.* Kukunôr: *dbul—vul, dben—ven.* West-Tibet: *dba kloṅ—valoṅ* (ROERO *l. c.* S. 243). GEORGI (S. 62) *dbaṅ—vangh, dbu—vu.*

d) Central- und West-Tibet: *dbaṅ—ɣaṅ.*

e) gTsañ und dBus (Centr.-Tibet) *dbañ — añ* (vulg.) Central- und West-Tibet: *dbu — u, dbugs — ug, dbul — ul, dben — en.*

Man wird aus dieser Zusammenstellung wohl den Eindruck gewinnen, dass der früher so oft gebrauchte Ausdruck, als wenn sich *d* und *b* gegenseitig verschlingen oder nach Jäschke in einen spiritus lenis absterben würden, durchaus falsch ist.

3. *b* als Präfix wird spirantisch in K'ams: *bka — vka, brgyad — vrgyad, bcu — vcu (bcu), brjed — vrjed, bdun — vdun, brtse — vrtse, bži — vže;* am Kukunôr *brla — vla* (Rockhill S. 364).

4. *b* als Schlusscönsonant wird in Spiti nach Jäschke, *Dict.* 362 a, zu *w* erweicht. Dieser Laut hat aber bereits vocalischen Charakter angenommen und bildet mit dem vorhergehenden Vocal einen Diphthong. Das zeigt die phonetische Tabelle, *Dict.* xvii. Ich füge die Mittelglieder ein:

t'ab	*t'av*	*t'a̯v̥*	*t'a͡u̯*	
c'ib	*c'iv*	*c'i̯v̥*	*c'i͡u̯*	
šub	*šuv*	*šu̯v̥*	*šu͡u̯*	*šû*
p'eb	*p'ev*	*p'e̯v̥*	*pē͡u̯*	
ₒob	*ₒov*	*ₒo̯v̥*	*ₒō͡u̯*	

Denn die Bildungen *t'a͡u̯* u. s. w. sind nur unter der Annahme eines *t'av, t'a̯v̥* zu verstehen. Die Entwicklung, welche wir hier beobachten können, ist von grosser Bedeutung für die Frage nach der Entstehung der Doppelformen *grva — gru.* Ich will keineswegs behaupten, dass der im Vorhergehenden mit *v* wiedergegebene Laut wirklich labiodental sei; im Gegentheil, er mag vielleicht in manchen Dialecten bilabial sein; das jedoch im einzelnen genau festzustellen, ist wegen der schwankenden Transscriptionen in der Litteratur mit grossen Schwierigkeiten verknüpft. Jäschke umschreibt zwar *vka* u. s. w., dagegen *wal, wod, wug, wen* etc. Ebenso gebrauchen Rockhill, Ramsay und Roero *v* und *w* promiscue, ohne dass es möglich wäre, ein bestimmt waltendes Princip in dieser Anwendung zu erkennen oder den Unterschied der beiden Laute herauszulesen. Nur in einem noch nicht erwähnten Falle glaube ich mich endgültig für bilabiales *w* entscheiden zu müssen, weniger deshalb, weil hier Jäschke durch-

gehends *w* schreibt und dieses *w* dem englischen *w* und tibetischen *w* gleichsetzt, als weil die Grammatik der Tibeter selbst diesen Fingerzeig gibt. Es handelt sich um die bekannte, in allen von Europäern verfassten Grammatiken enthaltene Regel, dass die Affixe *ba* und *bo* nach Vocalen und den Consonanten *n̄*, *r*, *l* immer und überall *wa* und *wo* gesprochen werden. ‚Nothwendig wäre die Figur ‘$^{w}_{b}$, bemerkt JÄSCHKE (Ueber die östliche Aussprache des Tib. S. 453), ‚da die Aussprache *gaba* (*dga-ba*) nirgends zu finden ist und geradezu unverständlich sein würde.‘ Diese Erscheinung beruht auf euphonischen Ursachen, und die tibetische Grammatik behandelt sie daher in der Lehre von den Sandhigesetzen. Ich citire die Regel nach dem Zamatog, einer Schrift grammatischen, orthographischen und lexikalischen Inhalts, deren voller Titel lautet: *Bod kyi brdai bstan bcos legs par bšad pa rin po c'ei za ma tog bkod pa žes bya ba bžugs so.*[1] Es heisst hier fol. 101:

n̄a ₀a ra la ₀dogs can dañ
rkyañ pai rjes su ba p'yed war
₀bod pa rnams la ba sbyar žiñ
gžan la pa ñid sbyar te dper.

‚*Ba p'yed* (d. i. wörtlich: getheiltes, halbes *b*) steht nach *n̄*, *₀a*, *r*, *l*, Vocalen und einfachen Buchstaben (das sind solche Consonanten, die mit keinem Vocal geschrieben werden, denen aber nach indischer Art der Vocale *a* inhärirt); doch nur den Wörtern, in denen thatsächlich ein *wa* gesprochen wird, fügt man *ba* an, den übrigen wird *pa* angehängt.‘ Es wird also hier dieses *ba* mit dem oben besprochenen tibetischen *wa* identificirt, *ba* als dessen Vertreter hingestellt. Merkwürdig ist die Bezeichnung dieses *ba* als *ba p'yed*, was JÄSCHKE (*Dict.* 398 b v. *₀byed-pa*) mit ‚offenes *b*‘ übersetzt, und worunter er jedes spirantisch gewordene *b* zu verstehen scheint. Dieser Annahme widersprechen aber die tibetischen Verse, welche diesen Namen nur auf das Affix *ba* anwenden, und zwar ausdrücklich unter der Voraussetzung, dass kein Verschlusslaut, sondern eine bilabiale Spirante

[1] S. SCHMIDT und BÖHTLINGK, *Verzeichniss der tibetischen Handschriften und Holzdrucke im As. Mus.* S. 62, Nr. 31.

zustande kommt. Ueber die Bedeutung von *ba-p'yed* will ich meine Ansicht nicht eher äussern, als bis ich Erklärungen in der tibetischen Litteratur selbst gefunden habe.

Dialectisch findet sich *wa* auch nach Gutturalen; so bei den Stämmen am Kukunôr *dak-wa, lek-wa, t'e-wa* aus *t'ek-wa* (Rockhill, *l. c.* S. 362), *jok-wa* (S. 366), denen in der Schriftsprache *dag-pa, leg(s)-pa, t'eg-pa, ˌjog-pa* entsprechen; doch hat man sich *wa* aus *ba*, nicht aus *pa* entwickelt zu denken, da überhaupt die Volkssprache die gelehrten Wohllautsgesetze der lamaistischen Sprachwissenschaft nicht beachtet. Vereinzelt steht da eine von Roero aufgezeichnete Form *kyab-wa* (nuotare), worunter ich mir nur das schrifttibetische *k'yab-ba* vorstellen kann. Das Affix *wa* durchläuft nun noch weitere Stadien der Entwicklung, welche mit den bei *w* und *b* gefundenen völlig übereinstimmen. Rockhill notirt für den Kukunôr *zak-hua* (= *zag-pa*) und *drak-hua* (= *skrag-pa*), und ich zweifle nicht, dass dieser Laut mit unserem *v̥* zu identificiren ist; im Anschluss daran sind aus demselben Dialect folgende Bildungen zu erwähnen: *a) dpal—v̥al* (oder *u̯al*), *dpa—v̥a, dpe—v̥é, dpag—v̥ak, dpon—v̥on*; *b) byams-pa—cu̯am-pa* oder *su̯am-pa* (wahrscheinlich aus *šu̯am-pa*); *c) bka—ku̯a, bkag—ku̯ak, mk'a—k'u̯a, mk'as—k'u̯a, mk'an-po—ku̯an-bo, mk'a ˌgro—k'u̯a-dru, bkra šis—cu̯a ši.* Die Reihe unter c des näheren hier zu erörtern liegt ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung; es mag nur so viel bemerkt werden, dass die Entstehung des *u̯* unter dem Einfluss der labialen Präfixe erfolgt sein muss, und dass wir in diesen Fällen einen weiteren Beweis für die Existenz eines *u̯a*-Diphthongs im Tibetischen haben; *c'u̯a = c'os* halte ich für eine Analogiebildung nach *cu̯am-pa*. Aus dem Dialect von K'ams sind hier *spyod-pa—šwod-pa, sbal-ba—zu̯al-wa, sbyar—ba—zu̯ar—wa* zu citiren (vgl. auch Conrady, *l. c.* S. 40). Als Mittelstufen der Entwicklung von *dpal* zu *v̥al* sind *bal* und *val* anzusehen, was aus den vorstehenden Ergebnissen hervorgeht; als Beleg hiefür mag ferner ein türkisches Lehnwort *tupak* ‚Flinte' dienen, das nach Roero S. 234 in West-Tibet *tovak* lautet, während Ramsay S. 45 und 55 das missing link *tubak* bringt. Wie das lateinische *rivus* im Italienischen zu *rio* wird, so

schwindet auch im Tibetischen *w* (bezw. *v*, *v̥*) häufig zwischen Vocalen. Es sind zwei Fälle zu beachten:

1. Das *w* der Suffixe *wa* und *wo* geht verloren, wenn dem *wa* ein *o*-Vocal und dem *o* ein *a*-Vocal unmittelbar vorausgeht. Die bisher gemachten Beobachtungen beschränken sich auf Ladâkh und hauptsächlich die Wörterverzeichnisse von ROERO (R.) und RAMSAY (Ra.). Da die bisherigen Grammatiken von dieser Erscheinung noch keine Notiz genommen und meines Wissens auf dieselbe überhaupt noch nicht hingewiesen worden, so lasse ich einige Beispiele folgen. *žáo* aus *ža-bo* ‚lahm' (Ra. 85), *ṭ'áo* oder *t'ráo* aus *k'ra-bo* ‚bunt' (Ra. 121), *dzáo* (Ra. 48) und *zao* (R. 224) aus *zla-bo* ‚Freund', *šeo* oder *šreo* aus *skya-bo* ‚grau' (Ra. 54), *táo* oder *tráo* aus *dgra-bo* ‚Feind' (Ra. 46). Mit *wa*: *rdoa* aus *rdo-ba* ‚Stein' (R. 244, Ra. 152 *rdóa* und *rdówa*), *yua* aus *yu-ba* ‚Griff' (Ra. 57), *žua* aus *žu-ba* ‚Bitte' (Ra. 135), *p'oa* aus *p'o-ba* ‚Magen' (Ra. 152), *vóa* aus *lbu-ba*, *dbu-ba* ‚Schaum' (Ra. 46), *cí-a* oder *ce-a* aus *lci-ba* ‚Dünger' (Lahûl, *Dict.* 149 a), *pao* ‚Schwein' (R. 241) in der Schriftsprache *p'ag-po* aus *p'a'-bo*. Besonders hebe ich hervor *soa* ‚Gerste' aus *so-ba* (R. 243), weil Ra. 9 ausser *sóa* auch *swa* als Aussprache angibt; dieses *swa* entspricht genau den Wörtern mit *va zur* und gibt ein schönes Bild von der Entstehung desselben. Wenn nun dieses *sva* allmählich so weit um sich greift, dass es alle socialen Schichten und Gruppen erfasst, sodass man schliesslich seine Herkunft vergisst und ein einsilbiges *sva* mit *va zur* schreibt, so bin ich sicher, dass es dann Leute gäbe, die behaupteten, das *v* habe hier nur den Zweck, das Wort *sva* von dem Homonym *sa* ‚Erde' graphisch zu unterscheiden. Ich glaube indes, dass dieser Schlag für das weitere Bestehen jener Theorie vernichtend genug sein dürfte. Ein persisches Lehnwort *taba* wird in West-Tibet gewöhnlich *tao* gesprochen (JÄSCHKE, *Dict.* 202 b), wobei die Differenzirung der beiden Vocale von Interesse ist. Als einziger Fall undifferenzirter Vocale ist mir *goho*, wie R. 252 selbst umschreibt, aus *mgo-bo* ‚Kopf' aufgefallen, wo Ra. 58 nur *go* hat. An die vorher erwähnten Kategorien lassen sich ferner anreihen: *p'a-boñ* ‚Felsblock' wird in Balti und bei Padmasambhava zu *p'aoñ*; statt *na-bun*

findet sich in einer alten Ausgabe des Milaraspa *naun*; neben *glo-bur la-ˌur* (*Dict.* 541 a); *sa-bon* ‚Samen', das nach Ra. 52 und 149 *sáwan* oder *sáon* lautet, und *ri-boñ* ‚Hase', das zu *rioñ* wird (Ra. 58), R. 238 umschreibt *ry-houn* und *ry-bong*, dagegen würde *rṅa-boñ* ‚Kamel' nach Ra. 17 nur *ṅáboñ* oder *šṅáboñ* lauten. Man erkennt also, dass dieser Entwicklungsprocess erst ganz jungen Datums ist, zumal da die älteren Autoren seiner keine Erwähnung thun, sich also gleichsam unter unseren Augen zu vollziehen beginnt und erst allmählich, man möchte fast sagen, strichweise um sich gegriffen hat. Dass diese Wandlung ihre Ursache in einer ausserordentlich starken Geräuschreduction des *w* hat und auf gleichem Fusse steht mit den übrigen Geschicken dieses Lautes, brauche ich wohl kaum besonders hinzuzufügen.

2. Der zweite hier in Betracht kommende Fall gehört einer weit älteren Phase der Sprachgeschichte an; denn er wird in der ganzen Litteratur durch die Schrift fixirt und liegt in den ältesten uns bisher zugänglichen Werken als ein fertiges Factum vor. Ich meine das zu einem Deminutivsuffix herabgesunkene ursprüngliche Stoffwort *bu* (‚Sohn'). Schiefner hat dasselbe in seinen Tibetischen Studien, *Mél. as.* I. 357/8 in phonetischer Beziehung erörtert; doch wer von der Richtigkeit unserer bisher gewonnenen Ergebnisse überzeugt ist, wird schwerlich seinen Auffassungen beistimmen. *Mi-u* ist offenbar aus *mi-bu, mi-vu, mi-ɣu* entstanden. Wörter mit *a-* und *o*-Vocalen entwickeln sich unter dem Einfluss der Umlaute *ä* und *ö*, welche die Schrift unterschiedlos durch *e* bezeichnet, daher Schiefner die Umlaute fälschlich für *e* hält, etwas anders: *bya* ‚Vogel' *bya-bu, bya-vu, byä-vu, byäv, byäɣ, byä*; ebenso *mts'o* ‚See' *mts'o-bu, mts'o-vu, mts'ö-vu, mts'öv, mts'öɣ, mts'ö, mts'e.*[1] Ueber *pau* aus *pag-bu* vergl. oben *wa* nach Gutturalen.

Mein kurzer Ueberblick über die *v*-Laute wäre nicht vollständig, gedächte ich nicht noch einer sehr seltsamen Gleichung: gemeintibetischem *m-ñon* entspricht im Dialect von Kukunôr ein *won*, und

[1] Man mag hier an das romagnolische *pi* = *pieve*, *si* = *sevo* erinnern, s. Meyer-Lübke, *Italienische Grammatik* § 276.

m-ña ein *m-ɣa* (s. ROCKHILL *l. c.* S 364). Dazu kann man das von ROERO S. 245 aufgezeichnete *kaompa* ‚Fuss' für *r-kaṅ-pa*, *kampa* (RAMSAY S. 46) stellen und wird nun wohl auch die von KLAPROTH in der *Asia polyglotta* gegebenen *swon-bho* und *swon-ma* für *sñon-po*, *sñon-ma* anders beurtheilen müssen als SCHIEFNER, *Mél. as.* I. 324. Als einzige Analogie hierzu vermag ich nur anzuführen, dass in den tungusischen Sprachen einem goldischen *ui* oder *ñui* (pron. interrog.) das Manju mit *we* (gesprochen *wo*) entspricht (GRUBE, *l. c.* S. 21). Schliesslich ist zu bemerken, dass *ɣ* auch aus *u* entstehen kann auf Grund von Contraction und Diphthongisirung; so hat ROERO S. 227 den Satz *ibu swin?* ‚wer ist dieser?' Dieses *swin* ist aus *su* (wer), und *yin* (ist) zusammengezogen, also wohl *sɣin*.

Es erübrigt noch, zwei Fragen zu stellen, die sich auf die Schrift beziehen. Werden *b* und *w* bei ihrer engen Verwandtschaft, da sie sogar in manchen Fällen ein- und denselben Laut mit gleichem Entwicklungsgange repräsentiren, auch in der Schrift mit einander vertauscht? Aus welcher Veranlassung hat die Schrift das eigentlich überflüssige Zeichen für *w* geschaffen? Vertauschungen des *b* und *w* kommen trotz der Seltenheit des *w* thatsächlich vor. *Pi-wáṅ* ‚Guitarre' wird auch *pi-báṅ*[1] geschrieben und möglicher Weise noch so gesprochen, ebenso *bya-waṅ* oder *p'a-waṅ*,[2] ‚Fledermaus' auch *bya-baṅ*. *Gi-waṅ* wird nach JÄSCHKE in dem medicinischen Werke *Lhant'abs* als *gi-bám* dargestellt, eine Form, die DESGODINS, *Dict.* 148 b überhaupt als gleichberechtigt neben *gi-waṅ* und *gih-wam* gelten lässt, während WADDELL, *The Buddhism of Tibet* S. 393 *gi'-vaṅ* und *gi-ham* schreibt, letzteres in Uebereinstimmung mit *Vyutpatti*, fol. 273 a, 4, die *gi-haṅ* = *gorocanâ* bietet; im *Padma t'aṅ yig* findet sich *geu* statt *giu*, s. GRÜNWEDEL, *Ein Kapitel des Tă-še-suṅ* (Bastian-Festschrift) S. 20; zur Bedeutung des Wortes vergleiche ausser den

[1] *Vyutpatti* fol. 267 a, 2 und *Zamatog* fol. 11 schreiben *pi-waṅ* oder *pi-waṁ* (= *vîṇâ*). Vgl. über das Instrument ROCKHILL, *Notes on the ethnology of Tibet*, Washington 1895, S. 715, der auch *piwang* hat, ebenso wie ROERO p. 230.

[2] In den von mir so bezeichneten ‚Londoner Bonfragmenten' fand ich das Wort auch in der Gestalt *pa-waṅ*.

Lexica Waddell *l. c.* und Shiefner in *Mél. as.* viii 625. In *pa-wa-saṅs* oder *pa-saṅs* ‚Planet Venus, Freitag' (Jäschke, *Dict.* 321, 492), nach Ramsay 48, 166 *pásang* (doch irrthümlich S. 48 von ihm für Planet Jupiter gehalten, der vielmehr *p'ur-bu* heisst), *pā-sang* nach Waddell *l. c.* 455, ist es mir nicht deutlich, ob das *wa* mit dem vorhergehenden *pa* in Zusammenhang zu bringen ist; ich erinnere daran, dass *wa* auch der Name eines Mondhauses, *nak-ṣatra*, ist. Jenes *pa* ist aus *sba* entstanden, denn in einem Mahâyânasûtra mit dem Titel „*P'ags pa snaṅ brgyad*, das übrigens verschieden ist von dem gleichnamigen in *ZDMG.* xlv, 577—591, von Weber-Huth bearbeiteten Werke, finde ich auf fol. 6 a bei einer Aufzählung der grossen Planeten: *gza c'en po sba wa saṅs*. Die Form mit *wa* hat auch *Zamatog* fol. 11. Ob aus diesen Fällen eine völlige Identität des *w* und *b* zu erschliessen ist, oder ob in dieser Erscheinung ein geschichtlicher Wandel oder gar nur eine leicht mögliche Verwechslung vorliegt, lässt sich jetzt schon wohl kaum entscheiden; dass sich aber *b* und *w* sehr nahe berühren und in vielen Fällen denselben Laut darstellen, liegt ausser allem Zweifel. Die Schrift hätte also vielleicht, wie ja die Tibeter selbst meinen, eines besonderen Zeichens für *w* füglich entbehren können. Einer blossen Laune verdankt dasselbe jedoch seinen Ursprung nicht, sondern dem Umstande, dass der Verfasser des tibetischen Alphabets das Doppel-*v* seiner indischen Vorlagen vorfand, auf welches das tibetische *w* sicherlich zurückzuführen ist, wie ich oben gezeigt habe; wäre ihm nicht daran gelegen gewesen, sich in Einklang mit seinem Vorbilde zu setzen, so hätte er aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Bildung des *w* verzichtet, was er auch unbeschadet des phonetischen Verständnisses hätte thun können.

(Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

Dr. G. Jacob, *Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen.* (Auszug aus *ZDMG.*, 52, pp. 695—729.)

Dieser erste Versuch, das hier und dort zerstreute vulgär-türkische Material zu einer umfassenderen Darstellung zu vereinigen, ist in jeder Hinsicht erfreulich. Denn einmal ist das vorhandene Material mit einem wahren Bienenfleiss und eindringendem philologischen und phonetischen Verständniss verarbeitet und dann lässt uns der Verfasser, der inzwischen auch die Veröffentlichung seiner Sammlung von Karagöz-Komödien (Berlin, 1899) begonnen hat, auf die Fortsetzung seiner vulgär-türkischen Studien hoffen. Gerade die phonetischen, speciell die vocalharmonischen Verhältnisse des Osmanli bedürfen aber unbedingt einer genauesten Untersuchung. Während wir über zum Theil weit abgelegene Dialecte, dank der Aufopferung Radloff's, bestimmte Mittheilungen besitzen, wissen wir über die Mundarten, die uns örtlich am nächsten liegen, oft kaum das allernöthigste. In der hoffentlich nicht allzu kühnen Erwartung, dass es Dr. Jacob möge ermöglicht werden, während eines längeren Aufenthaltes an Ort und Stelle diese ‚Studien' zu einer ausführlichen ‚Grammatik' zu erweitern, gestatte ich mir einige Bemerkungen, darunter besonders die ganz allgemeine, dass es mir heute für jeden Turkologen ein ganz unumgängliches Erforderniss zu sein scheint, sich mit den Hauptzügen von Radloff's Phonetik vollkommen vertraut zu machen.

Dem in der ersten Anmerkung zu p. 706 Dargelegten stimme ich ganz und gar zu; ich selbst habe daher stets, wenn es sich nur um die phonetische Wiedergabe handelte, die Zeichen *k* etc. für die beiden Lautworte gebraucht (cf. *T'oung Pao*, VII, p. 325). An dem Ausdruck ‚Directionszeichen' finde ich nichts auszusetzen — solange man ihn richtig versteht; auch im Mongolischen, Mandschu und in dem Schriftsystem der Orkhon-Inschriften wird der *k*-Laut etc., jenachdem er vor *a, o, u, y* oder *ä, ö, ü, i* steht, durch ein verschiedenes Zeichen wiedergegeben; dieses gibt uns also in einem Worte, das sonst nur solche Zeichen enthält, die sowohl bei gutturalen als bei palatalen Lauten gebraucht werden, die ‚Direction', z. B. *kaldzan* aber *kämtü*, obwohl an und für sich *aldzan* auch *äldzän*, und *tü* auch *tu* sein könnte. Uebrigens sind die Verhältnisse vieler heutiger Dialecte da doch nicht ganz massgebend — wenigstens vom historischen Standpunkt. Denn es scheint mir ganz ausgeschlossen, dass z. B. die Köktürken die Silben *ka* und *kä* durch zwei verschiedene Zeichen ausgedrückt hätten, wenn sie nur den Unterschied wahrgenommen hätten, den wir, oder besser gesagt, die modernste Phonetik erst seit dem XIX. Jahrhundert sich klar gemacht hat (cf. etwa Radloff, p. XVII, und Castrén, *Burj. Spr.* § 11). Die Verhältnisse liegen und lagen zum Theil ganz ähnlich wie im Deutschen, wo *ka* ja auch in einem Dialecte ‚palataler', im andern weit ‚gutturaler' gesprochen wird.

Jacob's Bemerkungen über den Schwund eines intervocalischen Gutturals respective dessen Wechsel mit einem Labial verdienen beachtet zu werden; wir finden beide Erscheinungen also auf der ganzen Linie; unter Hinweis auf meine Bemerkungen in *WZKM.*, XII, p. 45—46 und in Marquart's *Chronologie* p. 105 möchte ich hier ganz besonders auf Mikkola's Zusammenstellung in den *Indogermanischen Forschungen*, VIII, p. 303—304 aufmerksam machen, sowie auf ahd. *nahho* ‚Nachen' ≅ lat. *navis* etc.; holländ.-dial. *zwēgelke* = ‚Schwefelhölzchen' (Frank, *Woordenbock*).

Zum Ausfall von *r* in *arslan* (p. 712) vergleiche man das bulg. Ὀσλά[ν]ας ὁ βαγατουρ (Säule von Sijutli, *Arch.-epigr. Mitt. Oester.-Ung.*

xix, p. 238) in dem Tomaschek *arslan* vermuthet; das Mongolische und Mandschu haben die leichter auszusprechende Form *arsalan*, zu der sich wohl der Eigenname Ἀρσλας bei Menander Protector fr. 43 (Müller, *FHG.*, iv, p. 245) stellt.

Zu den Fällen mangelhafter Vocalharmonie, die Jacob p. 717 aufführt, stellt sich noch *haldä* (Youssouf, p. 374), *halindä*, wie auch C. Ružička-Ostoić, p. 15 *halynde*, *halde*, *bašynde*, *arkasynde* etc. bietet (sie gebraucht *y* für *y* und *i*); cf. p. 13: *zemanymyzde* etc.

Was endlich die Stellung von *bir* anbelangt, so verweist Jacob mit Recht auf den ausgezeichneten Aufsatz Lang's in dieser Zeitschrift Bd. xi. In der That werden zu einem Substantiv gehörende nähere Bestimmungen nur dann durch *bir* von diesem Substantiv getrennt, wenn der Ton auf ihnen ruht (cf. etwa das englische *a nice fellow* aber *so nice a fellow*); ist dagegen die Hervorhebung der betreffenden Eigenschaft durch eine Partikel angedeutet, so kann die gewöhnliche Stellung statthaben; ich gebe hier einige Beispiele aus dem Tarantschi: *jirak bir järdä* ‚an einem fernen Orte' (p. 113), *bölök bir šähärgä* ‚zu einer anderen Stadt' (p. 87) aber *bir jirak šähärdin* (p. 119) ‚von einer entfernten Stadt' und *bir tola jaman χotun* ‚eine sehr schlechte Frau' (p. 125).

In Fällen wie *ol šähärdä bir mameniñ bir oglī bar idī* ‚in dieser Stadt lebte der Sohn einer Alten' (p. 139) und *män mingän kara argamak-ka oχšaš bir argamak* ‚ein Ross, das meinem schwarzen Reitpferd ähnlich ist' (p. 147), sowie *Otšas däp bir patišā* (p. 64) ‚ein Otschas genannter Padischah' liegen andere Gründe vor. Ganz merkwürdig sind die Fälle, in denen *bir* doppelt erscheint: *ol šähärdä **bir** mäkkar toksan jaš-ta **bir** mama bar idī* ‚in dieser Stadt lebte eine ränkesüchtige, 90jährige Frau' (p. 82) oder *bir Xusri patišā däp **bir** tšoñ patišā bar ikän* ‚es war einmal ein Ḫusri-Padischah genannter grosser Padischah' (p. 86), wo mir die Gründe für diese Construction gänzlich entgehen — wenn eben das zweite *bir* nicht lediglich deswegen erscheint, weil der Verfasser vergessen hatte, dass er das erste *bir* schon gesetzt hatte! Auf jeden Fall ist diese Einfügung von *bir* etc. uralt, wie die von mir in dieser *Zeitschrift*,

Bd. XII, p. 50, besprochenen Fälle aus dem Köktürkischen: *Toñra bir ugyš* und *alpagu on är* beweisen (cf. auch Radloff's Lesung *kalmyš äki ogullary* in Aa, p. 257).

Ein weiterer Aufsatz soll die Syntax behandeln — eine gemässigte Bezugnahme auf das Türkische der Inschriften und die prosaischen Stücke der Proben könnte für beide Theile, den Verfasser und die Darstellung nur wünschenswerth sein.

W. Bang.

Joseph Dahlmann S. J., *Buddha. Ein Culturbild des Ostens.* Berlin, Verlag von Felix L. Dames, 1898.

Joseph Dahlmann hat seinen Büchern über das Mahâbhârata und über das Nirvâṇa, die ich in dieser Zeitschrift seinerzeit mit warmer Anerkennung besprochen habe, nunmehr ein aus Vorträgen erwachsenes Buch über Buddha folgen lassen. Es schliesst sich dasselbe an die erstgenannten Werke in folgerechter Weise an und zeigt, wie von dem Standpunkte aus, den Dahlmann in seinem Buche über das Mahâbhârata eingenommen, die Bedeutung des Çâkya-Sohnes sich ausnimmt.

Der Verfasser geht von dem Problem aus, warum der Buddhismus nach jahrhundertelanger Herrschaft in dem eigentlichen Indien so gut wie ganz verschwunden ist, ohne dass wir von einer gewaltsamen Verdrängung desselben hören. Und er findet die Lösung desselben in dem Umstande, dass Buddha nichts geistig und ethisch Neues und Bedeutendes verkündigt habe, dass seine Lehre von vornherein ein Element geistiger Stagnation und moralischer Fäulniss in sich barg, an welchem sie über kurz oder lang zu Grunde gehen, in sich selbst zerfallen und erlöschen musste.

Allein abgesehen davon, dass die Aufstellungen des Verfassers vielfach anfechtbar sind, steht zu befürchten, dass er uns damit zu-

viel beweist. Denn wenn auch auf solche Weise das Problem, warum der Buddhismus in Indien erlosch, gelöst erscheinen könnte, so erhebt sich alsbald ein anderes, weit schwierigeres Problem, das man geradezu als eines der grössten Räthsel der Weltgeschichte bezeichnen müsste. Bot Buddha's Lehre wirklich weder geistig noch moralisch etwas Neues, war sie so innerlich faul und nichtig, wie DAHLMANN sie schildert, wie erklären sich dann die unleugbaren, ungeheuren Wirkungen, die von diesem Manne ausgegangen? wie erklärt es sich, dass seine Lehre nicht nur Jahrhunderte lang in Indien selbst geherrscht hat, sondern über die Grenzen Indiens hinaus für circa ein Drittel der Menschheit das erlösende Evangelium geworden ist? dass der Name Buddhas bis auf den heutigen Tag unstreitig der berühmteste indische Name auf dem ganzen Erdenrunde ist? dass für seine Person und seine Lehre die ganze gebildete Welt sich noch heute interessirt, während sie kaum sonst einen Namen der zahlreichen tiefsinnigen Philosophen und Ordenstifter Indiens kennt? Es muss doch etwas Specifisches dagewesen sein, was diese ganz ungeheure Wirkung erklärt! Bei DAHLMANN's Standpunkt bleibt dieselbe durchaus räthselhaft, denn der blosse Hinweis auf den ‚Zauber der Persönlichkeit' kann ein solches Problem nicht lösen. Das Bild Buddha's und seiner Lehre, wie DAHLMANN es uns bietet, halte ich für durchaus verzeichnet, und ich glaube nicht, dass dasselbe geeignet ist, die Voraussetzungen glaubwürdig zu machen, von denen ausgehend DAHLMANN zu diesem Bilde gelangt ist. Diese Voraussetzungen liegen im Wesentlichen in DAHLMANN's Mahâbhârata-Theorie, und da darf nicht verschwiegen werden, dass eben diese Theorie, so glänzend sie der Verfasser auch entwickelt hat, doch weit davon entfernt ist, zu dem Range einer wissenschaftlichen Thatsache durchgedrungen zu sein. Sie hat vielmehr inzwischen von den verschiedensten Seiten die sachkundigste und begründetste Anfechtung erfahren, so dass sie mit weit grösserem Rechte als schon überwunden bezeichnet werden dürfte. Ich erinnere nur an die kritischen Ausführungen von JACOBI, LUDWIG, WINTERNITZ, JOLLY, HOPKINS u. a. So gelehrt, so geistvoll das DAHLMANN'SCHE Buch auch ist, es hat die

Bahn nicht gebrochen, die es brechen wollte, weil dasjenige, was Dahlmann als das πρῶτον ψεῦδος der Mahâbhârata-Kritik betrachtet — die Theorie von dem durch Jahrhunderte dauernden Wachsthum des grossen Epos — mehr und mehr sich gerade als die einzig mögliche Voraussetzung herausstellt, ohne die wir gar nicht auskommen können.

Was nach meiner Meinung den Buddhismus in Indien erlöschen liess, war der Umstand, dass derselbe Gottglauben und Götterverehrung abgethan hatte. Das gab den Brahmanen im geistigen Kampfe mit den Buddhisten ein Prae, denn die Menschheit braucht und will Gottglauben und Cultus, und bei den Indern ist dies Verlangen ein besonders kräftig ausgeprägtes.

Fragen wir aber nach dem Specifischen, wodurch sich die Wirkung von Buddha's Lehre erklärt, so haben wir gar keinen Grund, die indische Tradition zu beanstanden, die mit grosser Einhelligkeit in den vier heiligen Wahrheiten vom Leiden und seiner Aufhebung dasjenige sieht, was die Anhänger Buddha's von allen Andersgläubigen unterscheidet. Der Buddhismus war, in Kürze gesagt, der ungeheure und sehr praktische Versuch, die Welt vom Elend des Daseins zu erlösen. Dazu gehörte zuerst die erschütternde Predigt: ‚Alles Dasein ist Leiden!', dann der Hinweis auf den Weg, wie die Erlösung von diesem Leiden zu erreichen ist. Zu diesem Wege gehört sehr wesentlich auch die Morallehre, und ich denke, dass auch in der Moral ein Fortschritt Buddha's gegenüber seinen Vorgängern unverkennbar ist. Ich wüsste wenigstens nicht, dass vor ihm schon in Indien die Nichtfeindschaft auch dem Feinde gegenüber gepredigt worden wäre, und jene Selbstaufopferung zum Wohle Anderer, wie sie in den Jâtakas hervortritt, ist meines Wissens vorher ohne Beispiel. Das bleibt zu beachten, wenn auch die Ahiṃsâ sich schon in den Upanishaden findet. Der gewaltige Erfolg Buddha's wird durchaus verständlicher, wenn man ihm auch einen Fortschritt auf moralischem Gebiet vindicirt. Im Uebrigen ist dies eine Frage, die einer besonderen Untersuchung wohl werth wäre: Die Entwicklung der indischen Moral vom Rigveda an, durch das tat tvam asi der Upanishad-Zeit

bis auf Buddha hin. Ich hoffe auf dieselbe in nicht allzu ferner Zukunft in einem besonderen Aufsatze näher eingehen zu können.

L. v. Schroeder.

M. A. Stein, *Detailed report of an archaeological tour with the Buner field force.* Lahore, 1898, printed at the Punjab Government press.

Herr Dr. M. A. Stein, dem unsere Wissenschaft schon so viel verdankt, hat zu Anfang des vorigen Jahres, angeregt durch den um die Archäologie Indiens und speciell Buners verdienten Major H. A. Deane, eine archäologische Reise in das Innere von Buner unternommen. Da dieser Theil des alten Udyâna bisher fast unzugänglich war, so liess sich etwas derartiges nur unter der Gunst besonderer Umstände ausführen, wie sie sich Herrn Dr. Stein in der militärischen Expedition darboten, die die englischen Truppen unter General Blood's Führung im Januar 1898 nach Buner unternahmen, zur Bestrafung der dort wohnenden Stämme für ihr feindseliges Verhalten den Engländern gegenüber. So schätzbar und dankenswerth es nun auch war, dass Herr Dr. Stein sich den englischen Truppen anschliessen und seine Untersuchungen in ihrem Schutze ausführen durfte, so war es doch unvermeidlich, dass der militärische Charakter der Expedition die Freiheit des archäologischen Forschers sehr beeinträchtigte, theils durch den Zwang der Einhaltung einer ganz bestimmten Route, von der nur einige Abweichungen gestattet waren, theils und noch mehr durch die grosse Beschränkung in der Zeit, die sich der Forscher gefallen lassen musste und die ihn vielfach daran behinderte, seine Untersuchungen zu dem gewünschten Abschluss zu führen. Man ersieht das leicht schon daraus, dass die ganze Expedition nur circa drei Wochen dauerte. Auch war es sehr störend, dass fast überall die Einwohner sich geflüchtet hatten und darum ortskundige Leute fehlten, die über die vorhandenen Denkmäler von archäologischem Interesse und die daran sich knüpfenden Traditionen Auskunft hätten geben können.

In wie glänzender Weise STEIN es verstanden hat, die ihm gebotene Gelegenheit, Buner archäologisch zu erforschen, trotz aller angeführten Beschränkungen und Hindernisse auszunützen, das zeigt uns die vorliegende Arbeit. In lebendiger und fesselnder Weise berichtet der Verfasser hier zuerst in chronologischer Folge über seine Beobachtungen und lässt dann werthvolle Notizen über die alte Topographie von Buner folgen. Acht beigefügte Tafeln bieten Pläne der wichtigsten von den untersuchten Stätten (Ruinen bei Kingargalai; Stûpa und Vihâra bei Gumbatai, in der Nähe von Tersak; alter Brunnen bei Sunigrâm; Ruinen von Panjkotai; Stûpa in der Nähe von Takhtaband).

Ruinen alter Wohnplätze aus der vormohammedanischen Zeit, Felsenreliefs mit den Bildern brahmanischer Götter, des Çiva, Vishṇu und Brahman (bei Iuvur), eine grössere Anzahl von Stûpa- und Vihâra-Ueberresten u. a. m. wurden von Herrn Dr. STEIN beobachtet und möglichst genau beschrieben. Inschriften, wie solche früher aus Buner von Major DEANE mitgebracht wurden, fanden sich leider keine.

Von besonderem Interesse ist es, dass STEIN mit grosser Wahrscheinlichkeit drei der besuchten Stätten mit heiligen Orten der Buddhisten zu identificiren weiss, von welchen die chinesischen Pilger Hiuen-Tsiang, Fa-hien und Sung-Yun berichten. Die alte Hauptstadt von Udyâna, Mangali (Mung-kie-li), heute Manglaur im oberen Swat-Gebiet, dient als Ausgangspunkt für die Ortsbestimmungen, welche durch die Angaben der Entfernungen ermöglicht werden, die sich bei den chinesischen Pilgern finden. Dabei ergiebt es sich, dass das namhafte Mahâvana-Kloster aller Wahrscheinlichkeit nach in den Ruinen von Panjkotai zu erkennen ist (nicht auf dem Berge Mahâban zu suchen, wie General CUNNINGHAM, durch die Gleichheit des Namens verleitet, annahm); Hiuen Tsiangs Heiligthum von Mo-su, wo der Bodhisattva mit dem Mark seines eigenen Knochens, den er sich abgebrochen, heilige Schriften geschrieben haben soll, fand sich in den Ruinen von Gumbatai nahe Tursak wieder, und der Stûpa an jenem heiligen Platze, wo der Bodhisattva als König Sibika durch

sein Fleisch eine Taube von einem Habicht befreit haben soll, in den Ruinen bei Girarai.

Eine nachträgliche Vergleichung mit dem archäologischen Berichte von General Court über Buner aus dem Jahre 1839 liess Herrn Dr. Stein die beruhigende Ueberzeugung gewinnen, dass trotz der oben angeführten Hemmnisse der Untersuchung keine der archäologisch besonders wichtigen Stätten von Buner seiner Beobachtung entgangen ist.

L. v. Schroeder.

Kleine Mittheilungen.

Wurzel du ‚gehen' im Rigveda. — Es sind in neuerer Zeit wiederholt, und speciell auch in dieser Zeitschrift, Wurzeln, welche uns die indischen Grammatiker und Lexikographen überliefern, die aber in der Literatur nicht vorzukommen schienen, in ihrem Vorkommen belegt und die Angaben der indischen Gelehrten so auf das Schönste bestätigt worden. Ich erinnere an die von mir in der Mâitr. S. und im Kâṭhaka nachgewiesenen Wurzeln, an G. Bühler's Aufsatz ‚The roots of the Dhâtupâṭha not found in Literature' (diese *Zeitschr.*, Bd. VIII, Heft 1 und 2), an R. O. Franke's Arbeit ‚Einige Belege aus dem Pâli für unbelegte Wurzeln und Wurzelbedeutungen des Dhâtupâṭha' (diese *Zeitschr.*, Bd. VIII, Heft 4). Um einen analogen Fall handelt es sich, wie ich glaube, auch in einem wohlbekannten Verse des Rigveda. Das Spielerlied, RV 10, 34, enthält im fünften Verse die singuläre Form *davishâṇi*, welche wohl nur als Conjunctiv des Aorists gedeutet werden kann. Die Frage ist nur die, welche Wurzel in der Form zu suchen ist. Die Uebersetzer geben dieselbe meist durch ‚ich will spielen' wieder. So sagt Grassmann in seiner Uebersetzung:

Und wenn ich denk': nicht will ich ferner spielen,
so weichen von mir alle meine Freunde.

Aehnlich die ‚Siebenzig Lieder des Rigveda' von K. Geldner und A. Kaegi:

Und sag' ich mir: ich will nun nicht mehr spielen,
so lassen mich im Stich die Freunde alle.

A. LUDWIG übersetzt: Wenn ich nun denke: ‚ich will mit diesen (Würfeln) nicht (mehr) spielen,' weg wenden sich die Freunde von mir und ich bin verlassen etc.

Diese, in den Zusammenhang durchaus passende, Uebersetzung lässt sich auf doppeltem Wege erreichen. Einmal, indem man das überlieferte *davishâṇi* in *devishâṇi* ändert. Das hat schon das PW gethan, indem es die Stelle so s. v. 1. *div, dîvyati* citirt. Es ist aber gewiss ein Irrthum von DELBRÜCK, wenn er in seiner *Vedischen Chrestomathie,* p. 39, Anm. 5 dieses *devishâṇi* als ‚eine andere — sehr gute — handschriftliche Lesart' bezeichnet. GRASSMANN, der in seinem Wörterbuch ebenfalls in unserem Verse *devishâṇi* liest (s. v. *div*), bemerkt ausdrücklich dazu, dass die Handschriften *davishâṇi* lesen. Wäre *devishâṇi* wirklich handschriftlich überliefert, so hätte man wohl kaum gezögert, diese Form an Stelle des schwierigen *davishâṇi* auch in die Texte aufzunehmen, was meines Wissens nirgends geschehen ist. Sowohl MAX MÜLLER wie AUFRECHT lesen *davishâṇi*. Die Conjectur *devishâṇi* hat aber schwere Bedenken gegen sich. Vor Allem versteht man durchaus nicht, wie es möglich gewesen sein sollte, dass für eine so klare, so gut in den Zusammenhang passende Form, das schwierige *davishâṇi* in die Texte, resp. in die mündliche Ueberlieferung gerathen und sich hartnäckig behaupten konnte. Die lectio difficilior darf so leichthin nicht eliminirt werden. BÖHTLINGK hat offenbar darum in seinem ‚Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung' den anderen Weg, auf dem sich auch eventuell zu der Bedeutung ‚ich will spielen' gelangen lässt, vorgezogen. Er setzt hier eine Wurzel *du* (2. *du*) = 1. *div* in der Bedeutung ‚würfeln' an, die eben nur durch die beregte Form *davishâṇi* belegt sein soll. WHITNEY beschränkt sich in seinen ‚Roots, Verb-Forms' etc. p. 75 auf die lakonische Bemerkung: For the form *davishâṇi* RV, BR assume a √ 2. *du* = 1. *dîv* ‚play'. Aber auch dieser Weg ist bedenklich, da hier für eine einzige Stelle, resp. zur Erklärung einer einzigen Form eine Wurzelform angesetzt wird, welche die indischen Grammatiker und Lexikographen nicht kennen! Somit sind beide Wege, zu der Bedeutung ‚ich will spielen' zu gelangen, misslich.

DELBRÜCK, in seiner ‚Vedischen Chrestomathie', leitet *davishâṇi* von der Wurzel 1. *du, dunoti* ‚sich innerlich verzehren', ‚vor Kummer, Trauer vergehen', eigentl. ‚brennen, vor innerer Hitze vergehen', ab. Diese Möglichkeit hat schon Sâyaṇa erwogen und sogar an erster Stelle hervorgehoben, wenn er zu unserer Form bemerkt: *na dûshaye, na paritapâmi, yadvâ — na devishyâmîty arthaḥ.* Wie unsicher er sich aber bei dieser Erklärung fühlt, ersieht man deutlich aus seinen Worten. Formell wäre es natürlich ganz gut möglich, *davishâṇi* von 1. *du* abzuleiten, allein ein wirklich passender, befriedigender Sinn kommt dadurch kaum in die Stelle hinein. Der Vers wäre dann etwa folgendermassen zu übersetzen: ‚Wenn ich denke (oder mir vornehme): ich will mich nicht durch sie (scil. die Würfel) innerlich verzehren, dann werde ich von den fortgehenden Freunden zurückgelassen' etc. Viel Wahrscheinlichkeit dürfte diese oder eine ähnliche Uebersetzung kaum haben.

Bei solchem Stande der Dinge möchte ich auf eine andere Möglichkeit, die Form *davishâṇi* zu erklären, aufmerksam machen, welche ich schon seit Jahren für die bei weitem wahrscheinlichste halte. Ich leite dieselbe von der Wurzel 2. *du, davati* ‚gehen, sich bewegen' (*gatâu*) ab, welche Dhâtup. 22, 46 überliefert ist, desgleichen Vop. 8, 96. 46. Das Partic. Parf. Pass. von dieser Wurzel soll *dûna* lauten (Siddh. K. zu Pâ. 8, 2, 44, Vârtt. 2): aber weder dieses, noch die überlieferten Formen des Verbum finitum (*dudavitha, duduviva, adâvît, adâushît,* cf. PW) sind in der Literatur nachweisbar. Dafür aber wird die Wurzel *du* ‚gehen, sich bewegen', abgesehen von dem Zeugniss der indischen Sprachgelehrten, auch wohl noch durch verschiedene Formen bestätigt, denen sie aller Wahrscheinlichkeit nach zugrunde liegt.

Ich glaube, dass GRASSMANN Recht hat, diese Wurzel *du* (oder *dû*), der er die speciellere Bedeutung ‚in die Ferne gehen' vindicirt, in Formen wie *dûra, davîyas, davishṭha* und namentlich auch *dûta* ‚der Bote' zu suchen. Ob dieselbe weiter mit griech. δύω zusammenhängt, wie GRASSMANN annimmt, ist eine Frage, die uns zunächst noch nicht berührt. Die Hauptsache ist für uns die wirk-

liche Existenz einer Wurzel *du* ‚gehen, sich bewegen' im Altindischen.

Nimmt man nun an, dass die Form *davishâṇi* von dieser Wurzel *du* ‚gehen, sich bewegen' herkommt, dann lässt sich RV 10, 34, 5 ohne Schwierigkeit in Form und Bedeutung folgendermassen übersetzen: ‚Wenn ich mir vornehme: ich will nicht mit ihnen (scil. mit den Freunden, zum Spiel) gehen, dann werde ich von den weggehenden Freunden im Stiche gelassen' etc. Dass die Wurzel *du* formell hier passt, braucht nicht begründet zu werden. Aber auch die Bedeutung ‚gehen' ist die passendste, die sich hier denken lässt. Die Genossen wollen den Spieler verführen, mit ihnen in das Spielhaus zu gehen. Er hat sich vorgenommen: ‚Ich will nicht mit ihnen gehen!' und er bleibt zunächst seinem Vorsatz getreu. Da gehen sie fort und lassen ihn allein. Nun hört er den Klang der Würfel und kann nicht länger widerstehen.

Diese Uebersetzung befriedigt in Bezug auf den Sinn mindestens ebenso gut wie das bisher meist angenommene: ‚Ich will nicht mit ihnen spielen.' Mich dünkt, sogar noch besser, — denn es lässt sich kaum etwas Passenderes denken, als der so sich ergebende Gegensatz: ‚Wenn ich mir vornehme: ich will nicht gehen! — dann gehen die Freunde fort und lassen mich allein.' Auffallend könnte nur erscheinen, dass die indischen Grammatiker die Form *davishâṇi* nicht unter den Formen jener Wurzel *du* ‚gehen' aufführen. Das dürfte wohl dadurch zu erklären sein, dass die singuläre Form verhältnissmässig früh schon in ihrer Bedeutung und Ableitung auch den Indern dunkel geworden war. Wie Sâyaṇa bei der Erklärung derselben schwankt und verschiedene Möglichkeiten erwägt, haben wir oben gesehen. Dieselbe Unsicherheit herrschte wohl auch schon vor ihm bei den indischen Erklärern. Wir aber haben umso mehr das Recht, diejenige Wurzel in *davishâṇi* zu suchen, welche uns nach Form und Bedeutung am besten zu passen scheint; und das ist, wie mich dünkt, die Wurzel *du* ‚gehen'. Damit aber wäre wiederum für eine zwar überlieferte, aber noch nicht belegte Wurzel der erste Beleg gegeben.

L. v. SCHROEDER.

Somali-Studien.

Von

Dr. Kurt Berghold.

Als ich im Jahre 1897 meine Somali-Studien veröffentlichte,[1] glaubte ich kaum, dass sie so bald eine Fortsetzung erfahren würden. Um so mehr erfreute mich der Umstand, dass, während ich diesen Winter in Wien bei Herrn Prof. Reinisch dem Studium der chamitischen Sprachen oblag, sich daselbst auch zwei Somal befanden, mit denen ich meine Studien wieder aufnehmen konnte. Das Ergebniss derselben sind die vorliegenden Somali-Studien. Sie verdanken ihre Entstehung in erster Linie der ausserordentlichen Liebenswürdigkeit und dem wissenschaftlichen Interesse zweier ausgezeichneter Cavaliere. S. D. Prinz Heinrich von und zu Liechtenstein förderte meine Studien, indem er in gütigster Weise seinen Diener 'Abdallah mir zur Verfügung stellte, Herr Graf Edw. Wickenburg dadurch, dass er mir sogar auf einige Zeit ein Zusammenleben mit seinem Diener Yûsuf ermöglichte. Beiden hohen Herren gegenüber fühle ich mich zu tiefstem Danke verpflichtet. Eine angenehme Pflicht ist es mir ferner, Herrn Prof. Ph. Paulitzschke für seine bereitwillige Freundlichkeit zu danken, mit der er mir nicht nur die Bekanntschaft der Somal vermittelte, sondern auch mich anderweitig unterstützte. Nicht minderen Dank schulde ich auch meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. L. Reinisch, für die rege Theilnahme, welche

[1] *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen*, Band III, 1897.

er stets meiner Arbeit entgegengebracht hat, und für die vielfachen werthvollen Belehrungen, die mir von seiner Seite zutheil geworden sind. Schliesslich sei auch Herrn Privatdocenten Dr. HANS STUMME für seine freundliche Hilfe bei der Fixirung der Melodien bestens gedankt.

Meine Somali-Gewährsleute, 'Abdallah und Yûsuf, nach deren Dictate die Texte niedergeschrieben sind, gehörten beide dem tól-ja'âlä oder dem Stamme der Ḥábr-ja'âlo an, welcher das Gebiet südöstlich von Berbéra bis zu den Grenzen der Ḍúl-baḥánta bewohnt. 'Abdallah, ungefähr 20 Jahre alt, entstammte der Qabîle der 'Adôn-madôu, der 17jährige Yûsuf hingegen der Qabîle Samânä. Letzterer, den ich während mehrwöchentlicher gemeinsamer Arbeit näher kennen zu lernen Gelegenheit hatte, erwies sich als ein ausgezeichneter Kopf und trefflicher Interpret seiner Sprache; von ihm rührt auch der überwiegende Theil der Texte her.

Den Texten selbst mögen nun noch einige einleitende Bemerkungen voraufgehen, die theils dem Verständniss jener im engeren Sinne dienen sollen, andererseits aber auch bezwecken, zur Kenntniss der Somali-Sprache im Allgemeinen beizutragen.

Zur Transcription der consonantischen Laute dienen folgende Zeichen:

b	*t*	*k*
β = *b* mit Hamza	*d*	*g*
f	*ḍ* = *d* cerebral	*q* = ق
w = double *u*	*ð* = engl. *th* stimmh. reducirt	*q̇* = ق affricativ
m	*s*	*ġ* = غ
n	*l*	*ḥ* = ح
ñ = *n* palatalisirt	*ľ* = *l* palatalisirt	*ḫ* = خ
ṅ = *n* velar	*r* = *r* lingual	' = ع
j = *gi* (ital.)	*y* = engl. *y*	' = Hamza
š = *sch*	*h*	

Auf eine specielle Bezeichnung des aus *b* erweichten und mit ihm im Wechsel stehenden Lautes, welcher dem deutschen *w* ähnelt, ist verzichtet worden.

Der mit *β* umschriebene Laut ist ein Compromisslaut, entstanden durch die gleichzeitige Articulation von *b* und Hamza. Interessant in dieser Hinsicht ist das Wort für Schenkel, welches im Dialect der Ḥábr-aual[1] *ba'udu,* bei den Ḥábr-ja'âlo dagegen *βoudia (βoudada)* lautet.

ḍ bedeutet jenen eigenthümlichen Momentanlaut mit cerebralem Charakter, welcher entsteht, wenn man die Zungenspitze gegen das Gaumendach zurückbiegt und sie dann schnell an den Alveolen vorbeiführt. Das leichtere oder stärkere Anstreifen erweckt dann die Vorstellung eines ganz schwach vibrirenden *r*-Lautes, bezüglich eines *d*- oder *l*-Lautes. Auslautend geht *ḍ* in emphatisches *d* über, indem die Zunge nicht an den Alveolen vorüberschnellt, sondern dort einen Verschluss herstellt. Dieser wird wie bei allen Verschlusslauten, die sich am Ende eines in Pausa stehenden Wortes befinden, unter kräftigem Explosionsgeräusch gelöst.[2]

ð bezeichnet den schwachen stimmhaften spirantischen Laut, welcher durch eine fast unmerkliche Annäherung des Zungensaums (coronal) oder des unmittelbar benachbarten Zungenrückens (mehr dorsal) an die Oberzähne gebildet wird. Im ersteren Falle klingt der Laut mehr an *th* (engl.) an, im anderen Falle mehr an *y* (engl.). *ð* kommt nur intervocal vor. Seinem Ursprunge nach ist dieser Laut wohl nichts anderes als der leise Stimmeinsatz,[3] der dadurch, dass er in intervocale Stellung geräth, in eine Umgebung, die Zungenarticulation aufweist, von dieser beeinflusst, selbst Zungenarticulation annimmt und ganz dem Charakter der Somali-Sprache entsprechend zur Spirans wird. Er ist gleichsam ein enclytischer Laut, indem er aus seiner ursprünglichen Stellung im Anlaut in eine enclytische Stellung herabgedrückt wird.

So begreift sich, dass die selbständigen Partikeln *ō* und *ē* (= und), sobald sie wie das allerdings stets enclytische *na* (= denn)

[1] Vgl. meine Somali-Studien in der *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen*, Band III, 1897.

[2] Vgl. meine oben citirten Somali-Studien.

[3] Vgl. Sievers, *Grundzüge der Phonetik*, Leipzig 1893, S. 138 ff.

zum vorausgehenden vocalisch schliessenden Worte gezogen werden, zu *ðō* und *ðē* werden.

Dies ist der Fall in den Verbalformen, welche, ähnlich wie das *ka*-Tempus des Kisuaheli, sehr häufig in der erzählenden Redeweise gebraucht werden.[1] Ja man kann hier geradezu von einem *ðō*- oder *ðē*-Tempus der Somali-Sprache reden.

Durchsichtiger hinsichtlich des Ursprungs und der Zusammensetzung und unserem Verständniss näher liegt z. B.

márkāsû ḥēsaðô wúḥu yuḍi = *m. ḥêsai ō wúḥu y.* = Da sang er und sagte Folgendes.

Dagegen uns fremder und ganz im Sinne des Kisuaheli ist:

áqalki ínnanki wân tegeðô, nâg kû-'eg bân arkaðô = Ich ging in das Haus des Jünglings und sah da eine Frau, die dir glich.

Ebenso: *kolkasú ínnanki márkabki tegeðó* = Und da ging der Jüngling zum Schiffe.

Diese beiden Stellen finden sich in meinen bereits citirten Somali-Studien.

Aus der vorliegenden Sammlung entnehme ich noch dem Liede Nr. 10:

aġal wę̂m bahânu lę̂naðô	Wir haben ein grosses Haus,
ḥágga-barû-u ję̂dahaðô	Das schaut nach Osten hinaus.

Diese Zeilen lauten nämlich in anderer interessanter Version:

aġal wę̂m bahânu lênaḥêi
ḥágga-barû-u ję̂daha-ę̂.

Es ist also *lę̂naðô* = *lę̂naḥei* und *ję̂dahaðô* = *ję̂daha-ê* = *ję̂da-ê*.

In dem Liede Nr. 32 heisst es:

qaulę̂y Ilā bâm-bariyaðê = O qaul, ich werde Allah bitten. *bariyaðê* für einfaches *barîya* = ich bitte, flehe.

Nach dem im Vorausgehenden Erörterten erklärt sich auch die Form *lę̂ðaḥai* (= ich habe) leicht und ungezwungen. Das Verbum substantivum *áḥai* ist hier als enclytisch zum Oberbegriff *lê* (habend) aufzufassen.

---

[1] Vgl. LARAJASSE et SAMPONT, *Somali-Grammar*, S. 218.

Ebenso dürfte *máδa* (= nein) zu erklären sein als eine Bildung, in der das participiale *a*, aus ursprünglichem *aḥ* (= seiend), enclytisch zum Verneinungsbegriff *má* gezogen ist.

Die mit *q̇* umschriebene stimmlose Affricata ist gewissermassen ق + غ, d. h. auf den Verschlusslaut ق folgt unmittelbar noch ein kurzer spirantischer Laut غ. *q̇* tritt ausserordentlich häufig für *q* ein. In intervocaler Stellung wechselt es sehr oft auch weiter mit *ġ* (= غ), ein Assimilationsvorgang, der darin besteht, dass die stimmhafte Umgebung aus der stimmlosen Affricata *q̇* eine stimmhafte Spirans *ġ* macht. So kann man kurz nacheinander zu hören bekommen:

áqal, áq̇al, áġal = Haus;

báqal, báq̇al, báġal = Maulthier, بغل;

báqa, báq̇a, báġa = Furcht.

Im Anlaut findet kein Wechsel zwischen *q̇* und *ġ* statt. Wohl aber wechselt *q* und *q̇* in dieser Stellung mit *g*. Dieses *g* bezeichnet dann aber den Laut, den vielfach die arabischen Beduinen für ق sprechen, und der auch im Berberischen vorkommend da mit ڤ wiedergegeben wird. *g* ist also in diesem Falle velar.

ḥ (= ح) verliert nicht selten sein starkes Reibungsgeräusch und wird zu blossem *h*, z. B.

táḥai = *tḥā́ī* und *thā́ī* = du bist.

Es verstummt sogar ganz in

yeḍádēn neben *yeḍáhdēn* und *yeḍaḥdēn* = sie sprachen.

'Ain (') und Hamz (') sind schwer auseinander zu halten; an ihrer Stelle hört man meist einen Laut, der zwischen beiden die Mitte hält, und den ich als potenzirtes Hamz bezeichnen möchte. Das Zusammentreffen von 'Ain und Hamz, dem ein analoges Verhalten anderer Verschlusslaute zur Seite steht, wird besonders dadurch gefördert, dass die Somal gewohnheitsmässig mit bereits verengtem Kehlkopf und überhaupt mit beträchtlich angespannten Articulationswerkzeugen sprechen.

Zu den Vocalen ist Folgendes zu sagen:

Verzeichnet wurden *a, ä, e, i, o, u, ü;* dazu die Nuancen:

å = dumpfes *a;*
ę = offenes *e*, *ẹ* = geschlossenes *e;*
ǫ = offenes *o*, *ọ* = geschlossenes *o;*
ů = *u* zwischen *ǫ* und *u;*
â etc. = langes betontes *a;*
ā etc. = langes unbetontes *a;*
á etc. = kurzes betontes *a;*
a etc. = kurzes unbetontes *a.*

Die Diphthonge *ai, ei* und *ǫu* sind meist durch *ā́ı, ḗı, ǭ́u* wiedergegeben.

Die Umgebung der Vocale, consonantische wie auch vocalische, wirkt ganz bedeutend auf diese ein, und zwar so, dass Vocale in palataler Umgebung eine hellere Färbung bekommen (*a* zu *ä* etc. wird), in velarer Umgebung dagegen eine dunklere (*a* zu *å* etc.).

Die bereits erwähnte Sprechgewohnheit der Somal erstreckt sich auch auf die Vocale und verleiht diesen einen eigenthümlichen, metallischen Charakter.

Mit einigen Worten möge noch die Nasalirung von Vocalen im heutigen Somali berührt werden. Denn wenn sich natürlich auch keine festen Regeln hierüber aufstellen lassen, so glaube ich doch nach meinen Beobachtungen Folgendes sagen zu können:

Zunächst sind alle Vocale, denen ein Nasal folgt, nasalirt im Sinne der genäselten Vocale, d. h. ganz schwach. Nur wenn man sich bei ihrer Articulation die Nase zuhält, nimmt man die Nasalirung wahr.

In geschlossener, unbetonter oder nebentoniger Silbe ist die Nasalirung stärker und der Mundverschluss des Nasals gewöhnlich reducirt. Ist ~ Zeichen der stärkeren Nasalirung und ^ Zeichen der Reduction, so haben wir folgende Formen nebeneinander zu verzeichnen:

ḥuṅgúri und *ḥũn̂gúri* (Hals);
ḥęnsáḥa und *ḥę̃n̂sáḥa* (Zügel);
ḥondúr und *ḥõn̂dúr* (Nabel).

Bei der enclytischen Partikel *na* (nun, aber) wird vielfach das *n* zur voraufgehenden Silbe gezogen, und es findet eine stärkere Nasalirung des vorausgehenden Vocals bei Reduction des *n* statt:

ka-kalôna neben *ka-kalõ̱a* (du andere);

sadeḥādôna neben *sadeḥādõ̱a* und *sadeḥâdõ̱a* (du dritte aber).

In haupttoniger geschlossener Silbe findet eine stärkere Nasalirung des Vocals neben Reduction des Nasals nur vor *s, y, š* statt:

ḥę́nsa neben *ḥę̱̃nsa* (so meist);

šánšo und *šā̱nšo;*

ḥúñyahai und *ḥū̱nyahai;*

waláñyahai und *walā̱nyahai.*

Daneben hört man für die letzten beiden auch die weiter entwickelten Formen:

ḥúiahai und *waláiahai.*

Wenn aber A. W. Schleicher[1] die nasalirten Vocale des Somali in leicht misszuverstehender Weise den französischen Nasalvocalen gleichsetzt, so kann ich dem nicht beistimmen. Die letzteren sind Velar-Nasalvocale; diesen Charakter haben aber die Nasalvocale des Somali nicht.

Stellen wir noch einige Betrachtungen über Inhalt und Form der Texte selbst an. Sie sind theils prosaische, theils poetische, theils aber auch solche, in denen Poesie und Prosa zugleich vertreten ist. Aus diesem letzteren Grunde war eine Sonderung nach Poesie und Prosa nicht möglich, und es ist daher eine Zusammenstellung der prosaisch-poetischen Texte aus dem Kreise der Erwachsenen auf der einen, und derjenigen aus dem Kreise der Jugend auf der anderen Seite erfolgt. Denn wenn auch die Fictionen der Jugend ein mehr oder minder getreues Abbild derjenigen der Erwachsenen sind, so bieten sie doch nach Inhalt und Form mancherlei Eigenthümliches.

In Poesie wie Prosa nimmt die Schilderung der Beziehungen zwischen Mann und Frau, Jüngling und Mädchen einen breiten Raum ein.

---

[1] A. W. Schleicher, *Somali-Sprache*, p. 58.

Daneben findet sich auf prosaischem Gebiete auch das Thiermärchen, und zwar in accumulativer Gestalt in der Geschichte von Dick und Dickchen (37), mit mehr didaktischem Colorit in der Geschichte von der Frau und dem Löwen (3). Eine kurze Erzählung à la Münchhausen ist der Aufschneider (27). Die Empfänglichkeit der Somal für das Naive zeigt uns das Naschkätzchen (34). Dass man sich nicht auf den Zufall verlassen soll, um sein Glück zu machen, legt uns eine Redensart der Somal (28) nahe. Die Jugendspiele (36) schildern uns, wie sich die Somaljugend beim Verstecken und Holzwerfen amüsirt, und ein paar Räthsel (38) unterrichten uns schliesslich darüber, wie die Kleinen ihren Witz zu schärfen pflegen.

Von den Texten, in denen Poesie und Prosa zugleich vertreten ist, verdient besonders hervorgehoben zu werden die Geschichte des 'Auwâle (7), die einen Roman in knappester Form darstellt, in dem besonders zwei Episoden betont sind, die den Anlass zur Entstehung zweier bekannter Lieder gegeben haben.

Zumeist aber dienen die den Poesien vorangehenden Zeilen einfach zur Erläuterung und zur Kennzeichnung der Situation, aus der das betreffende Poem erwachsen ist.

Dem Somali jedoch, und das zeigen ja die Texte in charakteristischer Weise, gibt eigentlich jede Lage des Lebens Anlass zu einem schnell improvisirten Lied oder Reim. Lust und Leid, Freude und Verzweiflung, Liebe und Hass öffnen seine poetische Ader. Dabei giebt das weibliche Geschlecht dem männlichen an Fertigkeit nichts nach. Dies beweist das typische Poem der Anspruchslosen (11), die Warnung des Geliebten (13), die Antwort der Schlagfertigen (17) etc.

Und wie die Alten, so die Jungen.

Besingt der Vater im Gerâr (29) Thaten von Ross und Reiter, so schwingt sich der kleine Sohn auf einen Stecken und trällert ein munteres Reiterliedchen (39).

Nicht minder wie im stolzen Gerâr, zeigt sich auch in der Hirtenpoesie, wie sie in dem Lied beim Tränken der Kamele (30), in der Verwünschung der störrigen und widerspenstigen Kamelin

(31, 32), in den Liedern der Hirtenmädchen (33) vorliegt, der Somali als echter Beduine, der seine Thiere als Kameraden betrachtet, die er bald liebt, bald hasst.

So recht als Ausdruck der Flegeljahre der Somali-Jugend sind die Verse und Reime zu betrachten, die sich unter der Ueberschrift ‚Jugend hat keine Tugend' (42) vereinigt finden. Das Spottlied im Munde der Kleinen (40) ist ein deutlicher Beweis, dass sich auch bereits auf sie die nicht allzu grosse Freundschaft zwischen Somal und Arabern erstreckt.

Da wir demnächst eine ausführliche grammatische Darlegung der Somali-Sprache von seiten meines verehrten Lehrers, Prof. L. REINISCH, zu erwarten haben, so begnüge ich mich hier mit der Erläuterung einiger in den Texten sehr häufig vorkommender Formen; andererseits verweise ich auch auf die Anmerkungen zu den einzelnen Texten.

Um der Aussage den Charakter besonderer Eindringlichkeit und Bestimmtheit zu verleihen, bedient sich die Somali-Sprache einer besonderen Form des Verbs, die ich Energicus nennen möchte. Dieser Energicus wird vom Jussivus, Indicativ und Subjunctiv Präsentis gebildet durch Suffigirung eines kurzen Vocals, der meist *e*, doch auch *i* oder *o* ist. Bei vocalisch ausgehender Endung wird *e*, *i* oder *o* durch Hamza, bezüglich potenzirtes Hamza vom vorausgehenden Vocal getrennt. Bei consonantischer Endung, d. h. an auslautendes *d* und *n*, einfach suffigirt. Der Vocal des Energicus und der der Endung wirken sehr häufig vocalharmonisch auf einander ein. Doch bleibt die Endung *a* des Indicativ Präsentis bestehen und wird, wenn betont, gelängt. Das subjunctivische *o* dagegen wird fast immer zu *e* vor dem *e* des Energicus; bisweilen wird aber auch das letztere zu *o*. Die 2. sg. und 3. sg. fem. des Subjunctivs hat nach dem vorausgehenden *i* der Endung *id* immer *i* als Energicusvocal, also z. B. *meistdi* etc.

Als weitere Beispiele mögen folgende in directer Rede stehende Wendungen dienen, denen in Klammern die gewöhnliche Aussageform beigesetzt ist. Die Zahlen bedeuten Seite und Zeile.

ḥálkan mä jôgi'i (ḥálkan ma jôgo) = hier hält er sich nicht auf. 139, 4.

kalâla fógni'i (kalâla fógno) = kommt, lasst uns weggehen. 140, 11.

ku-dôni mâyi'í (ku-dôni-mâyo) = ich mag dich nicht mehr. 146, 9.

idín-garán māyo'ó (idín-garan mâyo) = ich kenne euch ja gar nicht. 142, 4.

ku-'ôni meiye'é (ku-'ôni mâyo) = ich werde dich schon nicht fressen. 144, 3.

anâ ... ku-dôneiyi'í (anâ ... ku-dôneiyi) = ich werde dir schon ausfindig machen. 142, 17.

wā gājônaya'é (wā gājônaya) = ich bin ordentlich hungrig. 143, 10.

wa-k-tûsayá'e (wā ku-tûsaya) = ich werde es dir schon zeigen. 144, 1.

ḥálkasân jôgayâ'e (ḥálkasân jôgaya) = ich will hier bleiben. 144, 14.

wâd na-garáne (wâd na-gáran) = du wirst uns schon kennen. 142, 2.

ḍúlka ma aqâne (ḍúlka mâ-aqan) = ich kenne die Gegend gar nicht. 143, 17.

án aiyâre'e (án aiyâro = aiyárno) = wir wollen spielen. 140, 16.

án ... u-díre'e (án ... u-díro = dírno) = wir wollen hinschicken. 140, 19.

ō wānánka ḥá ḥādêne (ō w. ḥādên) = welche die Hammel, wenn es geht, stehlen mögen. 140, 19.

Durch *ḥá ḥādêne* statt *ḥá ḥâdan* wird die Ausführung als zweifelhaft hingestellt, während einfaches *ō wânánka ḥādên* keine Aufforderung enthält, sondern blosser zweifelnder Relativsatz ist.

Die Zahl dieser Beispiele liesse sich noch bedeutend vermehren, doch genüge dieser Hinweis.

Mehr als eine Nachlässigkeit der Sprache denn als besondere grammatische Form muss man es bezeichnen, wenn der subjuncti-

vische Ausgang *o* zu *a*, *ä* oder *e* wird, also äusserlich häufig mit dem indicativischen Ausgang zusammenfällt. Diese Nachlässigkeit, für die die Texte ebenfalls zahlreiche Beispiele bieten, zeigt sich besonders dann, wenn nicht leicht eine Verwechslung möglich ist, im Jussiv und nach *in* = dass, damit etc.

Einige Beispiele seien hier angeführt:

wúḥu dáma'ai, ínnu gûrsadä = er wollte gern heiraten. 142, 12.

wáḥan dáma'ai, ínan ku-gûrsadó = ich möchte dich gern heiraten. 146, 19.

wáḥan dônaya . . ., ínad . . . i-tústo = ich wünsche, dass du mir . . . zeigst. 143, 17.

ínnad báli-bīyä i-tústa = zeige mir doch ein Wasserloch. 143, 20.

án sō ûríne (= ûrínno) = wir wollen zum Spiel rufen. 140, 20.

ḥá na-lá-'aiyârte = dass sie mit uns tanze. 148, 7.

Sehr gebräuchlich ist es auch, kurze Sätze mit *in* (dass) dem Hauptverbum als Object vorauszuschicken, wobei dann der vocalische Ausgang des abhängigen Verbs gewöhnlich zu *â* wird. So sagt man für das oben citirte *wáḥan dônaya, ínan ku-gûrsadó* auch *ínan ku-gûrsadâ-bān dônaya*, also mit Wiederholung des regierenden Pronomens.

Die Vernachlässigung der subjunctivischen Endung greift besonders Platz in der 1. plur., wenn dem *no* der Endung ein *n* unmittelbar vorausgeht, mag dies nun wurzelhaft oder aus dem *d* der Verba auf *o* durch Assimilation entstanden sein. So hört man sehr oft Formen wie

án so'ón = án so'óno = án so'ónno (= án so'ódno) = lasst uns gehen.

Wahrscheinlich gehört hierher auch die Redensart:

ínna-kên = ínna-kênno = allons-nous-en. 144, 4.

Ueber andere eigenthümliche verbale Bildungen, nämlich die mit *ðo* und *ðe* formirten, haben wir uns bereits eingangs bei Besprechung des *ð* ausgelassen.

Es erübrigt, zur Erläuterung der Poesien und Reime noch ein Wort über die Poetik der Somal zu sagen.

Verschiedene Gründe sind es, die das Verständniss der poetischen Erzeugnisse der Somal erschweren. Der Umstand zunächst, dass die meisten Gedichte oder Lieder Gelegenheitsgedichte im eigentlichen Sinne des Wortes sind, lässt nur den Eingeweihten oder den mit den Verhältnissen völlig Vertrauten den Inhalt richtig erfassen. Dann aber auch bietet die Anwendung seltener oder dialectischer oder fremder Wörter und der bisweilen ausserordentlich kühne bildliche Ausdruck ein grosses Hinderniss. Aehnliches hebt ja A. W. SCHLEICHER in seiner ‚Somali-Sprache' auf Seite 2 hervor. Die Hauptschwierigkeit scheint mir aber auf metrischem Gebiet zu liegen, nämlich in dem Zusammenwirken der drei Elemente: Melodie, Rhythmus und Reim. Diese seien daher bei der Betrachtung der vorliegenden Lieder und Verse besonders in das Auge gefasst.

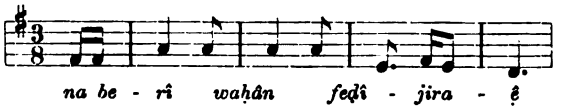
Nicht alle, aber die meisten dieser Poesien weisen eine Melodie auf. Ebenso ist der Reim ein zwar sehr häufiger, aber nicht überall anzutreffender Schmuck. Dagegen tritt das rhythmische Element überall als das charakteristischere hervor.

Somit erweisen sich die Verse hier in der Hauptsache als

1. rhythmisch-melodisch-gereimt (z. B. 11, 13, 14);
2. rhythmisch-melodisch (z. B. 12, 19, 21);
3. rhythmisch-gereimt (z. B. 42, 43).

In den Gruppen 1 und 2 haben wir es mit Singmetrik, in 3 dagegen mit accentuirenden Metren zu thun.

Die einfachen Melodien, von denen einige den Texten beigefügt sind, zeigen meist eine starke Anlehnung an die Satzmelodie der Prosa. Man vergleiche z. B.



Hier entsprechen die Tonabstufungen fast ganz und gar den melodischen Verhältnissen der prosaischen Diction.

Mit dem Versende schliesst auch die Melodie ab. Es entsteht so eine rhythmisch-melodische Reihe, welche massgebend für die übrigen gleichartig gebauten Reihen oder Verse ist, aus denen sich

das Poem zusammensetzt. Und da dieses letztere meist aus lauter gleichartigen Reihen besteht, so wirkt das Ganze ziemlich eintönig für europäische Ohren. Doch kommen auch Lieder mit zwei charakteristischen rhythmisch-melodischen Reihen vor, wie z. B. im Hęs Nr. 13. Bisweilen wird die Melodie eines Liedes auf ein rhythmisch ähnlich gebautes übertragen. So besitzt das Hęs Nr. 14 zwar seine eigene Melodie, wird aber vorzugsweise nach derjenigen des Hęs Nr. 13 gesungen.

Entspricht der Taktfüllung nicht die nöthige Anzahl von Silben, so wird dem Mangel entweder dadurch abgeholfen, dass man den Vocal einer Silbe einfach wiederholt, oder weit häufiger und allgemeiner dadurch, dass man durch einfachen oder mehrmaligen Einschub von *h* in eine Silbe die Anzahl der Silben vermehrt. Auf diese Weise kann in dem Gedicht von Nr. 18 aus einer Gazelle, *'āūl*, ein solches Ungethüm wie *'āháhaul* werden, aus einem *ḍōwêsa* ein *ḍohôwehêsa* etc. Auch das Lied Nr. 11 enthält eine Fülle solcher Silbenbildner, die das Verständniss der Poesien ungemein erschweren. Es ist deshalb dem letztgenannten Liede eine der Prosa angenäherte Form gegenüber gestellt.

Zu beachten ist, dass dieses *h* stets *h* (ه) lautet, niemals *ḥ* (ح).

Bei den Tanzliedern wird der Gesangsvortrag unterstützt durch rhythmische Bewegungen der Füsse oder Hände, indem man die rhythmisch-musikalisch betonte Silbe durch Niedersetzen des Fusses, Thesis im eigentlichen Sinne, oder Zusammenschlagen der Hände markirt. Letzteres geschieht besonders in dem danach benannten *sa'b*, während *ḥês* nur den einfachen Wechselgesang bezeichnet. Lied im Allgemeinen heisst bekanntlich *gábay*.

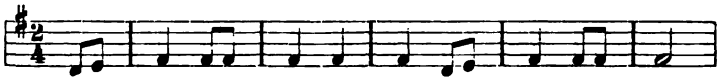
Hinsichtlich des Rhythmus lassen sich sowohl trochäisch-daktylische wie jambisch-anapästische Rhythmen erkennen. Sogar ein dem classischen Amphimacer ähnliches Metrum ist in Nr. 42, IV vorhanden.

Die Anzahl der rhythmischen Glieder, die einen Vers zusammensetzen, ist ziemlich verschieden; doch dürften Dipodie nach der einen und die Verbindung zweier Tetrapodien nach der anderen Seite hin die hauptsächlichsten Grenzen sein. Die einfache Tetra-

podie wird nicht selten als dipodische Verbindung dargestellt, was auch in der Melodie zum Ausdruck kommt, vgl. z. B. Nr. 22.

Dem Umfange nach kann man Kurzzeilen und Langzeilen unterscheiden, indem man die letzteren mit der Pentapodie beginnen lässt. Dass die am häufigsten angestrebte Versform der Hexameter sei, wie A. W. SCHLEICHER S. 2 seiner ‚Somali-Sprache' sagt, konnte ich nicht wahrnehmen. Eher ist eine Vorliebe für die zu schneller Improvisation geschickte Tetrapodie vorhanden, während allerdings die Langzeile für die episch-heroische Poesie und deren Nachahmungen besonders in Betracht zu kommen scheint.

Die Langzeile wird durch eine bisweilen feste, bisweilen bewegliche Cäsur in zwei theils gleiche, theils ungleiche Glieder zerlegt, wobei sich der rhythmische Einschnitt vielfach auch als musikalischer Einschnitt kund gibt. Dies ist z. B. der Fall in dem Lied Nr. 21, einer anapästischen Pentapodie mit fester Cäsur nach der dritten Hebung.



'Onayô hogta bân hēlô hargur bâ-tahai-ê
koolkî toolkên salsalâi e warmâha saiḍâi
mä sobâhi ban dôniyiô sil-bälbâlaq weni

Der Reim ist grösstentheils Endreim, doch findet sich daneben auch die Allitteration. Diese ist z. B. vorhanden in Nr. 31, ferner in dem Auszählreim Nr. 44:

farîr, kaîr, báqbaq, bîyu, bóqol.

Hier allerdings nicht so vollständig wie in dem entsprechenden Auszählreim der Ḥabr-áual:[1]

sóni, sáni, báqbaq, bîyu, bóqol.

Hin und wieder treffen wir Allitteration auch in den Versen von Nr. 42.

Der Endreim ist fast durchweg identisch. Der Grund hiervon liegt einerseits in der Wiederholung desselben Wortes, wie in Nr. 31,

[1] *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen*, Band III, 1897.

wo wir neben der Allitteration auch den paarweisen Endreim haben, andererseits in der Wiederholung derselben Reimsilbe.

Diese Reimsilbe besteht entweder in dem vocalischen Ausgang eines Nomens oder Verbums, oder aber in der Silbe *ę̂*, durch deren Anfügung der ersteren Reimart gegenüber die Reimmöglichkeit ausserordentlich erweitert und eigentlich nur durch die Grenzen des Poems selbst begrenzt wird.

Die Silbe *ę̂* ist als identisch zu betrachten mit der Partikel *ê* (= und), welche neben dem gleichbedeutenden *ō* ja auch in der Prosa zur Verknüpfung dient, über deren Vorkommen als *ðe* neben *ðo* wir weiter vorn (p. 125 ff.) gehandelt haben. Dass die Partikel meist als *ê* und seltener als *ðê* erscheint, hat wohl seinen Grund in der grösseren rhythmisch-melodischen Selbständigkeit.

Höchst unterrichtend in dieser Beziehung ist das Poem Nr. 43, welches in der Version *a* lautet:

1. *wā tā́inu gûrrēí*
2. *ę̄ kór-o-haiyânēí*
3. *ę̄ âd so'on wēídēí*
4. *ę̄ áñ-ku-ḥambârēí*
5. *ę̄ âd i-gu-ḥârtēí*
6. *ę̄ áñ-ku-ḥabâlēí.*

Hier findet sich neben dem Endreim auf *ēí* das copulative *ę̄* zu Anfang der Verse, gleichsam einen Eingangsreim bildend. Die Partikel *ę̄* wird dem gleichbedeutenden *ō* in der Poesie entschieden vorgezogen und hat im Somali den Charakter eines besonders poetischen Zierrates angenommen.

Als einen Schmuck, der dem Reime verwandt ist, können wir diejenigen Silben und Worte bezeichnen, die häufig im Eingang und Ausgang der Verse vorkommen.

Zunächst sind hier zu erwähnen die einleitenden Anrufe wie *na-hōí* in Nr. 6 und das besonders in elegischen Poesien wie Nr. 9 auftretende *Alla;* ferner das schon oben citirte *ē* der Version *a* von Nr. 43 und das entsprechende *wa-tan* etc. der Version *b* desselben Gedichtes. Hierher zu ziehen ist auch der Ausruf *howę̂* von Nr. 13,

dem ebenda das *howâyahę* im Versausgang entspricht. Sonst lautet dieser klagende Ausruf auch *wǭwê*, oder reduplicirt *wǭwêywǭwę* am Schluss der Verse. Als Refrain ist ferner noch anzuführen *hówehô* in Nr. 33 und *wahár Bīlô* in Nr. 11.

Um seiner Wirkung ganz sicher zu sein, greift schliesslich der Somali-Sänger von der Wiederholung einzelner Worte zur Wiederholung ganzer Phrasen und Verse. Dies letztere ist der Fall in den beiden Gedichten von Nr. 7 und in dem zweiten Gedicht von Nr. 8.

Die bewusste Wiederholung einer Phrase finden wir in dem Gedicht Nr. 11, welches überhaupt in mehrerer Beziehung als ein typisches Muster somalischer Verstechnik zu bezeichnen ist.

Bemerkung.

Von einer näheren Besprechung der Sandhi-Erscheinungen ist abgesehen worden; schwierigere Stellen werden in den Anmerkungen ihre Erklärung finden.

Ein Bindestrich zwischen zwei Worten deutet die engere Zusammengehörigkeit in syntaktisch-phonetischer Hinsicht an.

Die Zahlenverweise beziehen sich, wenn nur eine Zahl angegeben ist, auf die fortlaufende Nummer, wenn zwei angegeben sind, auf Seite und Zeile.

---

1. Ehezwist.

nín-ya nág wă-ís qabí-jirei. Ein Mann und eine Frau waren mit einander verheiratet.

nín-kale ayā́ī je'éšaḥai. wíl bā́ī ḍášei. Sie liebte aber noch einen andern Mann. Sie gebar einen Sohn.

nínki nagtá qabḗī yû yuḍí: ‚wílka anâ-le.' Der Mann, welcher die Frau geheiratet, sagte: ‚Der Junge gehört mir.'

nágti wâ teḍí: ‚wílki mâ-liḥid.' Die Frau erwiderte: ‚Der Junge gehört nicht dir.'

nínki már-kalé-yuḍí: ‚anâ-le.' Der Mann sagte noch einmal: ‚Er gehört mir.'

nágti wâ teḍí: ‚nín-kalâ-le.' Die Frau entgegnete: ‚Er gehört einem andern Manne.'

nínki wâ yuḍí: ‚nínka i-túsi!" Der Mann sprach: ‚Zeige mir jenen Mann!'

nágti wâ teḍí: ‚ḥálkan mä jôgi'i, an dǫ̂nno!" Die Frau sagte: ‚Hier hält er sich nicht auf, lass uns suchen!'

nínki wuḥú-yuḍí: ‚dǫ̂n!" Der Mann versetzte: ‚Suche!'

nágti wâ teḍí: ‚ān ínnanka qâdo.' Die Frau sprach: ‚Lass mich den Knaben mitnehmen.'

nínki wâ yuḍí: ‚ínnanki ḥálka ḍíg, órod, ku-dôni-máyu, nágkalê-yān dôneya!" Der Mann erwiderte: ‚Den Knaben lege daher, lauf, ich mag dich nicht mehr, ich werde mir eine andere Frau suchen!'

nagtî-wā tágtai; nínki ínnanki qâtei. Die Frau ging; der Mann behielt den Knaben bei sich.

ḥabênki nínki sâḥedai iyo ínnanki; labâdi wā sâḥedai.[1] In der Nacht schlief der Mann und der Knabe; alle beide schliefen.

ḥabênki nágti tímmid ē nínki wâḥurdā. In der Nacht kam die Frau, während der Mann schlief.

kólkāsā́ī nágti nínki míndi kúdǫḥtā́ī. Da erstach die Frau den Mann mit einem Messer.

márkāsā́ī ínnanki qâdatai o tágtai. Darauf nahm sie den Knaben und ging fort.

nínki báḥti[2] *walâlki sǫ̂-tosā́ī, árkai.* Des todten Mannes Bruder erhob sich, sah (was geschehen war).

markâsu nágti dôni. markâsu nágti ḥâlei. Sogleich machte er sich auf die Suche nach dem Weibe, und fand sie alsbald.

---

[1] Man sollte nach *labâdi* eigentlich *sâḥetai* erwarten. Doch ist *sâḥedai* nach den beiden Masculinen und bei der Nachlässigkeit der Somal begreiflich.

[2] Für *walâlki nínki báḥti* oder *nínki báḥti walālkîsu.*

márkāsú wáran kú-dilēi. Da tödtete er sie mit einem Speere.
kólkāsú wílki sṳ̄ qâtai. kólkāsú gúrigi yímmid. Dann nahm er den Knaben auf und ging nach seiner Hütte.

2. Die Hammeldiebe.

ḥabár-bā rę̂r âḍi badán-le. Eine alte Frau in einem Dorfe besass viel Kleinvieh.

âḍiga wânám-badán yū lêyaḥai. Die Herde hatte viele Hammel.

nímam-bô-yimi[1] *ḥabárti, wáḥai yiḍâḥdēn: ‚wáḥannu dôneinä, inâd wonánka wáḥ na-ga-sîsa.‘* Etliche Männer kamen zu der Alten und sprachen: ‚Wir wünschen, dass du uns ein paar Hammel gibst.‘

ḥabárti teḍí: ‚waḥbâ-idin ká-sīn mâyu.‘ Die Alte erwiderte: ‚An euch gebe ich nichts weg.‘

nimánki wâ yuḍí: ‚kalâla[2] *fógni'i!‘* Die Männer sprachen zu einander: ‚Kommt, entfernen wir uns!‘

ḥabártu wáḥai lę̂dahai labá ḥablód ṳ̄ wawę̂n. Die Alte hatte aber zwei Töchter, die erwachsen waren.

nimánki wáḥai yeḍâhdēn: ‚márku ḥabártu sāḥátu, án aiyâre'e. labâda ḥablôd márkai aiyârta yimâdēn, án labá-nin gûrigä u díre'é ō wânánka ḥá ḥādêne. kólka gábalku ḍa'ó, án sō ûríne!‘ Die Männer sprachen unter einander: ‚Wenn die Alte schläft, wollen wir spielen. Wenn dann die beiden Mädchen zum Spiel kommen, wollen wir zwei Mann nach der Hütte schicken, die die Hammel stehlen sollen. Wenn die Dunkelheit hereinbricht, wollen wir zum Spiel und Tanz rufen!‘

ḥabárti bâ 'órki maḍášai, wâ sāḥán-weidēi. Die Alte hörte das Rufen, sie vermochte nicht zu schlafen.

---

[1] = *niman ba ú yimi*, wofür auch *niman ḥabárti ú yimi.*

[2] = *kalaya.*

innánti yâ teḍí: ‚êyahôyu, maḥâd-u sāḥáñ-weidēi ?‘
Das eine Mädchen sprach: ‚Mütterchen, warum schläfst du denn nicht?‘

ḥabárti wâ teḍí: ‚anígo 'âwa sâḥan mâyu.‘
Die Alte erwiderte: ‚Ich schlafe nachts nicht.‘

innánti wâ âḍigi ú-tagtāi; wáḥai sǫ̂-sartāi áfar wán.
Das Mädchen ging zur Herde und liess vier Hammel heraus.

nimânki yēy ú-gēsí.
Sie führte sie den Männern zu.

nimánki wa qâtai.
Die Männer nahmen sie an sich.

innánti yâ wáḥai teḍí: ‚hūyedēi 'âwa sāḥáñ-weidēi ǭ 'âwa wânánka wa sǫ̂-ḥādāi.‘
Das Mädchen aber sprach: ‚Meine Mutter kann nachts nicht schlafen, und ich habe doch während der Nacht die Hammel entführt.‘

nimánki wâ-tegí, wânánki yē látagēn, ḥéḍka yē lá-tagēn, wā gôra'ēn, wā qāibiyēn, wā sâñyedēn.[1] *labá qātāi.*
Die Männer gingen, entfernten sich mit den Hammeln, begaben sich mit ihnen nach einem Dickicht, schlachteten sie, zertheilten sie, und warfen das Los darum. Zwei gewannen.

ḥabênki dámbe yāi ḥabárti ku-sǫ̂-noqtên.
In der folgenden Nacht gingen sie wieder zu der Alten.

ḥabárti ú-hurúta, yēi gûrigi yimâdēn; innámba sǫ̂-jetâ, sanqáḍ-bai maḍáše, wáḥai teḍí: ‚wá-m'ḥai wáḥanu ?!‘
Während die Alte schlief, kamen sie zur Hütte; das Mädchen war aber wach, hörte ein Geräusch und rief: ‚Was gibt's, wer da?!‘

márkāsāi nimánki yeḍâdēn: ‚'ǫ̂da na-gá-rug!‘
Da sprachen die Männer: ‚Oeffne uns die Behausung!‘

márkāsāi innánti teḍí: ‚wâ-ayú?‘
Da fragte das Mädchen: ‚Wer ist es?‘

márkāsāi yeḍâdēn: ‚wā annágu ē 'ǫ̂da na-gá-rug!‘
Da antworteten sie: ‚Wir sind's, öffne uns nur!‘

márkāsāi innánti teḍí: ‚ídin mâ 'aqán!‘
Das Mädchen entgegnete nun: ‚Ich kenne euch nicht!‘

[1] (= sie losten darum) von *sâmi* = Los, arab. سهم; bedeutet soviel wie *qárí*.

kólkāsāi nimánki yeḍâdēn: ‚wâd na-garáne.‘
Die Männer erwiderten: ‚Du wirst uns schon kennen.‘

innánti teḍí: ‚ídin ka-rúgi mâyu 'ǫ̂da, idín-garán māyo'ó!‘
Das Mädchen sprach: ‚Ich öffne euch nicht die Behausung, ich kenne euch ja gar nicht!‘

kólkāsēi yeḍâdēn: ‚wáḥanô-naḥāi, nimánki âd-wânánka sîsei, ē, walâlai, 'ǫ̂da na-gá-rug!‘
Da sagten sie: ‚Wir sind ja die Männer, denen du die Hammel gegeben hast, öffne uns nur, Schwesterchen!‘

innánti wâ teḍí: ‚hūyetēi wa sǫ̂-jēdtāi, 'ǫ̂da idín-ka-rúgi mâyu!‘
Das Mädchen erwiderte: ‚Meine Mutter ist aufgewacht, ich öffne euch das Haus nicht!‘

3. Die Frau und der Löwe.

ínnam-ba[1] *ḥǫ̂lo badán-le, hôyu lêyi;*[2] *hǫló-badan bai lêyihīn.*
Ein Jüngling, der viel Vieh besass, hatte eine Mutter; beide hatten viel Vieh.

wúḥu dáma'ai, ínnu gûrsadä.
Er wollte gern heiraten.

wúḥu yeḍí: ‚êyahôyu, wa gūrsánē-yä'e, hǭláḥa innǫ̂ qaibí!‘
Er sprach: ‚Mutter, ich möchte heiraten, theile uns das Vieh!‘

márkāsāi teḍí: ‚íminka gūrsán meisídi. anâ innáh-wonâgsan ku-dôneiyi'í. ímmenka ḥá gūrsán!‘
Jene erwiderte: ‚Jetzt brauchst du nicht zu heiraten. Ich werde schon ein hübsches Mädchen für dich aussuchen. Jetzt aber heirate nicht!‘

márkāsû yuḍí: ‚wáḥan dôneiyä, ínād is-ká-tagtá, rêr walâlka ú-tagtá!‘
Darauf entgegnete er: ‚Ich wünsche, dass du dich entfernst und nach dem Dorf des Bruders gehst!‘

[1] = ein Jüngling, junger Mensch. In der masculinen Bedeutung ist die Betonung stets auf der ersten Silbe, wie hier, bedeutet *innan* aber Mädchen, liegt der Accent auf der zweiten Silbe, also *innám-ba* = ein Mädchen. In derselben Weise unterscheidet sich das den Eigennamen vorgesetzte *ina* als Sohn und Tochter des und des, z. B. *ina-Dêr* = Sohn des Dêr, *iná-Dirīē* = Tochter des Dirīē.

[2] = *lêyahai*.

kólkāsā́ī teḍí: ‚i-jā́ʿsin!‘	Da sprach sie: ‚Gib mir Reisevorrath!‘
kólkāsû sīyí: sibrâr-'aná îyo labá 'âd ǭ túbän;[1] *wā̂ is-ká-tagtā́ī.*	Da gab er ihr einen Schlauch Milch und zwei Schnitten geröstetes Fleisch, worauf sie sich entfernte.
libā̂ḥ ba jẹ́dka kā́-ḥālā́ī.	Ein Löwe kreuzte den Weg.
wúḥu yeḍí: ‚wa sí' wonā̂gsan!‘[2]	Er sprach: ‚In guter Absicht!‘
kólkāsā́ī teḍí: ‚wár-libā̂ḥyohô, ínnam-bān lę̂ðaḥā́ī, wā̄-i-sô 'eriyḗī. wáḥan dônaya inaânad[3] *i-ʿǫnín!‘*	Darauf erwiderte sie: ‚Lieber Löwe, ich habe einen Sohn, der hat mich vertrieben. Friss mich doch nicht auf!‘
márkāsû yuḍí: ‚ḥaggâd ká-timí?‘	Da frug der Löwe: ‚Wo kommst du denn her?‘
kólkāsû yuḍí: ‚wā gājônaya'é, wáḥan ʿôno i-sí'!‘	Weiter sprach er: ‚Ich bin hungrig, gib mir etwas zu essen!‘
kólkāsā́ī ḥabárti teḍí: ‚war-libbā̂ḥyohô, wáḥan síta labá 'âd-ǭ-túbän.‘	Da erwiderte die Alte: ‚Lieber Löwe, ich habe bei mir zwei geröstete Fleischschnitten.‘
kólkāsā́ī 'ád sîsai.	Darauf gab sie ihm das Fleisch.
kólkāsû yuḍí: ‚wáḥan dônaya, ḍúlka ma aqâne, ínnad mêl-rêriyā̂l[4] *i-tústo!‘*	Der Löwe sprach nun: ‚Ich wünsche, da ich die Gegend nicht kenne, dass du mir einen Ort zeigst, wo sich menschliche Ansiedelungen befinden!‘
kólkāsā́ī teḍí: ‚wár, wân harâdai, ínnad báli-bīyä i-tústa!‘	Sie antwortete: ‚Ich bin verdurstet, zeige mir doch ein Wasserloch!‘

[1] = *lába 'ád ō dúban.* Das Zahlwort *laba* (zwei) wird in Verbindung mit einem Nomen fast immer auf der zweiten Silbe betont. In *túban* statt *duban*, wie es bei Larajasse lautet, bezeichnet das *t* den Laut, der im sächsischen Dialect promiscue für *d* und *t* gesprochen wird, und der auch in der Somali-Sprache ausserordentlich häufig auftritt.

[2] = in guter Absicht, in guter Weise, scil. komme ich zu dir.

[3] *inaânad* = *inânad* = dass du nicht.

[4] = ein Ort, wo eine Ansiedelung liegt.

kólkāsû yuḍí: ‚ná-wa-k-tûsayá'e!'[1] Er sprach: ‚Das will ich dir schon zeigen, Frau!'

kólkāsā́ı teḍí: ‚wān kâ-baqâya!' Sie sprach: ‚Aber ich fürchte mich vor dir!'

kólkāsû yuḍí: ‚nâ, ku-ʿôni mḗıye'é, ínna-kên!'[2] Da sagte der Löwe: ‚Frau, ich werde dich schon nicht fressen; lass uns nur gehen!'

kólkāsû yuḍí: ‚waʿád innō sô-mar!'[3] Dann sprach er: ‚Mache uns das Treuzeichen!'

márkāsā́ı u sô-martā́ı waʿad. Da machte sie ihm das Treuzeichen.

kólkāsā́ı is-raʿēn. Da zogen sie zusammen weiter.

kólkāsû yuḍí: ‚wáḥan dônaya, kólkainu rêrka 'ú-tagnó, inânad ī-šēgín!' Nach einer Weile sprach der Löwe: ‚Ich möchte, dass, wenn wir zum Dorfe kommen, du mich nicht verräthst!'

kólkāsā́ı beḍánti árkēn.[4] Da sahen sie auch schon das Dorf in der Ferne.

kólkāsû libbâḥi yuḍí: ‚ná, ḥálkasân jôgayâ'e, 'órod ō rêrka ú-tag ō ḥá-i-šēgin!' Da sprach der Löwe: ‚Frau, an diesem Orte werde ich bleiben, lauf und geh in das Dorf, aber verrathe mich nicht!'

‚kólka gēlu só'oda rêro, yāh-wáḥ ka-ʿônayâ'e.' ‚Wenn nämlich Kamele aus dem Dorf herauskommen, möchte ich ein paar davon fressen.'

kólkāsā́ı ḥabárti-s-ká-tagtā́ı. Darauf entfernte sich die Alte.

---

[1] = *ná-wa-ku-tûsaya'e*, vgl. auch p. 131 ff.

[2] = lass uns nur gehen, vgl. p. 133.

[3] Diese Redensart wird von den Somal gebraucht, wenn zwei sich auf der Wanderung begegnen und nun gemeinsam weiter ziehen wollen. Macht der Aufgeforderte nun nicht das Zeichen, d. h. drei Striche (III) in den Sand, so führt er gewiss Böses im Schilde, und der andere hütet sich, mit ihm zu gehen.

[4] = sie sahen in der Ferne. *beḍánti* bedeutet eigentlich spatium, das e in *beḍanti* ist dumpf wie im französ. *je*. Das Wort findet sich in dem Dictionary von LARAJASSE als *buran* verzeichnet.

kólkāsaı rêrki kú-teḍí: ‚libâḥ-ba ḥéḍka jôga!‘
Den Bewohnern des Dorfes erzählte sie dann: ‚Ein Löwe hält sich in dem Dickicht auf!‘

kólkāsâ rêrki fardíhi fûlai.
Da stiegen die Leute des Dorfes zu Pferde.

kólkāsaí libbâḥi dôntai.
Sie suchten den Löwen.

kólkāsû ká-ḍ̃ntaí.
Der hatte sich aber vor ihnen versteckt.

kólkāsaí nimánki sǫ̂-noqtę̂n.
Da kehrten die Männer nach Hause zurück.

kōlkāsaí ḥabę̂nki sâḥedēn.
In der Nacht nun schliefen sie.

kólkāsû libbâḥi rêrki ú-yimí.
Da kam der Löwe in das Dorf.

ḥabárti áġalki ḥúrudéi yū u sǫ̂-ḍa‘aí.
Während die Alte im Hause schlief, brach er bei ihr ein.

kólkāsû ḥabárti o ḥúrudä mádaḥa qábsadei, dulâdku ku-‘ônei.[1]
Er packte dann die schlafende Alte beim Kopfe und frass sie draussen in der Nähe des Hauses.

4. Die Ehebrecherin.

ním-ba nîq-qabéi, nâgtu wa ḍíllo; nínku mo ’ôga’.
Ein Mann hatte eine Frau geheiratet, die war eine Ehebrecherin; aber der Mann wusste es nicht.

ḥabēnkî-wa ḥǭlíḥi gúrigi sǫ̂ galéi.
Spät abends kam das Vieh heim.

márkāsâ nínki yuḍí: ‚ná, wā gajô-nayâ’e, âḍiga ’âno î-ga-sǫ̂-lis!‘
Da sprach der Mann: ‚Frau, ich bin hungrig, melke mir Milch vom Kleinvieh!‘

márkāsaí teḍí: ‚ḥaiyę́he, debédä yān ú-baḥâya, wa sǭ-nǭqónaya’e, ī súg!‘
Sie erwiderte da: ‚Jawohl, ich will hinausgehen, und werde gleich wiederkommen, warte auf mich!‘

kólkāsaí debédä ǫ́-baḥtaí.
Darauf ging sie hinaus.

[1] = er frass sie draussen in der Nähe, dicht bei dem Hause. *dibáda* würde in weiterer Entfernung bedeuten.

kólkāsû yuḍí: ‚dáqso ú-so'ónoqó!'[1] Er sagte noch: ‚Komm eilends zurück!'

kólkāsāi teḍí: ‚haiyí!' wāi tagtāi. Sie antwortete: ‚Jawohl!' Darauf ging sie.

ḥabênki wânai sǫ̂-noqón. Sie kehrte aber in der Nacht nicht heim.

'ärôrti wāi timí. Früh am Morgen kam sie.

márkāsû nínki yuḍí: ‚ḥaggâd ḥâlai kú-maḍanāid?' Da frug der Mann: ‚Wo bist du gestern Nacht während deiner Abwesenheit gewesen?'

kólkāsāi teḍí: ‚rêrkas-ān ú-huḍedēi.' Sie antwortete: ‚Ich habe die Nacht im Dorf da zugebracht.'

kólkāsû nínki yuḍí: ‚ná', ku-dôni mâyi'í, s-ká-tag!'[2] Da sagte der Mann: ‚Weib, ich mag dich nicht mehr, scheer dich fort!'

kólkāsāi teḍí: ‚war-níñyohō, nímwāl'í-māyí'i!'[3] Sie sagte: ‚O lieber Mann, ein Mann wird mir schon nicht fehlen!'

‚ḥǫ̂láha wáḥ ma-i-gá-sīnēisa?' ‚Aber gibst du mir ein paar Stück von der Herde?'

márkāsû yuḍí: ‚ku-sín mâyu, iská-tag!' Er antwortete: ‚Ich gebe dir nichts, pack dich fort!'

kólkāsāi-s-ká-tagtāi. Da entfernte sie sich.

5. Die besorgte Mutter.

innám-bai âḍi lâ-jōgtāi. Ein Mädchen lebte bei der Herde.

nim-bô-yimí, wuḥû yuḍí: ‚wáḥan dáma'āi, ínan ku-gûrsadó. Ein Mann kam zu ihr und sprach: ‚Ich begehre dich zu heiraten.'

---

[1] = *dáqso ú-so'ón noqó* = eilig gehend kehre zurück.

[2] = *is-ká-tag* = pack dich fort. Das reflexive *is* wird sehr häufig auf diese Weise verkürzt in den Anlaut der Folgesilbe gezogen; ähnlich *ku* = dir, dich, vgl. p. 144, Z. 1.

[3] = einen Mann werde ich schon nicht vermissen, wörtlich.

wáḥai teḍí: ‚nín-kalê-yān ú-dōnâ-naḥai o nín-kale gûrsan mâyu.‘
Sie erwiderte: ‚Ich bin schon einem anderen Mann versprochen und einen anderen heirate ich nicht.‘

kólkāsû yuḍí: ‚nā, wáḥan-aḥāi: nín fi'án ǭ ḥǫ̂lo badán.‘
Da sagte er: ‚Mädchen, ich bin ein verständiger Mann, der Vieh genug hat.‘

‚wáḥan lêdahāi: bóqol gę̂la îyo tíro âḍiga îyo sóddûn fáras.‘
‚Ich besitze 100 Kamele und 100 Stück Kleinvieh und dazu noch 30 Pferde.‘

innánti wâ teḍí: ‚'âwa sǭ 'aiyâr gúde' gûrigaiâgä, wā idín-la 'aiyâräyä!‘
Das Mädchen entgegnete: ‚Kommt heut abend zum Spiel zu unserer Hütte. Ich werde mit euch spielen!‘

nínki wâ yuḍí: ‚wâ-yaḥai.‘
Der Mann antwortete: ‚Einverstanden.‘

nínki wa tâgi.
Dann ging er.

ḥabēnkî-wai sô-gudę̂n, wā 'úriyēn.
In der Nacht kamen sie herbei und riefen zum Spiel.

innánta hūyédēd yâ teḍí: ‚wá-mḥai wáḥḥas?‘[1]
Da frug die Mutter des Mädchens: ‚Was ist denn das?‘

márkāsāi innánti teḍí: ‚hôyu, wáḥan dôneya, ínan 'âwa nimánka-la-'aiyâro.‘
Das Mädchen sagte da: ‚Mutter, ich möchte heut abend gern mit den Männern tanzen.‘

márkāsâ hōyedêd teḍí: ‚na-innáñyahāi wa walántahāi, 'órod-sāḥó!‘
Ihre Mutter entgegnete hierauf: ‚Höre, mein Mädel, du bist wohl nicht recht gescheit, geh, leg dich nieder!‘

márkāsāi innánti teḍí: ‚ęhôyu, maḥán-ú sāḥáneiyä?‘
Das Mädchen erwiderte: ‚Mütterchen, warum soll ich denn jetzt schlafen gehen?‘

márkāsâ hōyedêd teḍí: ‚ním-bad ú-donántahāi. 'órod-sāḥó!‘
Da sagte ihre Mutter: ‚Du bist einem Manne versprochen, nun geh und leg dich nieder!‘

[1] = *wá-ma-aḥai wáḥḥas.*

márkāsâ nimánki 'aiyâraiyi, míd gábiyeiyi, wúḥu yuḍí:
Nun spielten und tanzten die Männer; einer sang und sagte:

‚ệdoi, gabáḍḍa sǫ̂-dä!
‚Tantchen, lass doch das Mädchen!

ǭ dád-qalán[1] māini'í!
Kannibalen sind wir doch nicht!

dál-šišēiyä gện maini'i![2]
Wollen sie auch nicht weit entführen!

ệdä, gabáḍḍä sǫ̂-dä!
Tantchen, lass doch das Mädchen!

ḥá na-lá-'aiyârte!'
Dass es mit uns tanze!'

6. Der Nierenstein.

ním-ba sodä'âl-tagēi.
Ein Mann ging auf Reisen.

wúḥu ú yimí, rēr-bû-imí.[3]
Da kam er in ein Dorf.

wúḥu yuḍí: ‚war-rệryohō, ḍúlka má 'aqan. wáḥan dôneya, ínnad gogól i-sîsa!'
Er sprach: ‚Ihr Dorfleute, ich kenne die Gegend nicht. Ich möchte, dass ihr mir ein Ruhelager gebt!'

rệrki wâ yuḍí: ‚wâ-yaḥāi.
Die Dorfleute erwiderten: ‚Einverstanden!'

gogól-bū-sî ǭ ḥaddána 'ânu sî.[4]
Sie gaben ihm eine Ruhestatt und dann auch Milch.

nínki wā sâḥedāi, ḥabênki wā rǫ̂b yimí.
Während der Mann schlief, kam in der Nacht ein Regen.

---

[1] = Menschenschlächter.

[2] = Nach einer Grenze, welche weit entfernt ist, wollen wir nicht führen. *gện* = *gêin* von *gêi* = fortbringen, führen.

[3] = *rêr ba ú-yimi* = er kam in ein Dorf. — Es sei hier bemerkt, dass in prosaischer Diction die präverbalen Partikeln *u, sô, ku, ka, la* in der Zusammensetzung mit dem Verb fast immer Träger des Accentes sind, der Stamm des Verbums, besonders wenn er wie hier einen kurzen Vocal enthält, durch sie also enttont wird. Andernfalls, und dies meist dann, wenn der Stammvocal des Verbs lang ist, tritt schwebende Betonung ein, oder die Partikeln haben einen starken Nebenton. *sǫ̂-nōqiện* und *sǭ-nôqtện* = sie kehrten zurück. Stehen mehrere der Partikeln vor einem Verb, so hat die unmittelbar mit dem Verb verbundene den Accent, vgl. p. 149, Z. 2: *rǫ̂bka ka-sô-ka'ô* = erhebe dich vor dem Regen.

[4] = *ḥaddána 'âno u-sî.*

márkāsâ rę̂rki yuḍí: ‚níñyohō, rǫ̂bka ka-sǫ̂-kaʿô, áġalkan sǫ̂-gal!‘	Da riefen die Dorfbewohner: ‚He, Mann, erhebe dich vor dem Regen, geh da in die Hütte dort!‘
márkāsâ nínki aq̇alkî-galḗi. márkāsû sâḥedā́i.	Da ging der Mann in die Hütte und schlief dort.
ḥábēn-báḍki yū nágti ku-sǫ̂-gudḗi.	Um Mitternacht begab er sich zu der Frau.
kólkāsû yuḍí: ‚na-nâgyaḥāī, wáḥan dônaya, ínan ku wâsa.‘	Er sprach zu ihr: ‚Frau, ich möchte dich gern beschlafen.‘
márkāsā́ī teḍí: ‚wâ-yaḥāī.‘	Sie erwiderte darauf: ‚Einverstanden.‘
kólkāsû gúski géšei.	Da steckte er seinen Penis hinein.
márkāsā́ī teḍí: ‚wár, jôg!‘	Da rief sie: ‚Halt ein, Mann!‘
márkāsû yuḍí: ‚nā, wá-m-ḥai?‘	Er frug: ‚Frau, was ist denn?‘
kólkāsā́ī teḍí: ‚ḍágaḥa bâ kę̄lídei gä-gâ-jirá!‘	Sie erwiderte: ‚Ein Stein liegt bei meiner Niere!‘
kólkāsû yuḍí: ‚na, ḍágaḥ mâ aḥâ'e, wa gúskaigi-yä hâ ku ḍâfe'e, jôg!‘	Da sprach er: ‚Frau, das ist kein Stein, das ist ja mein Penis; lass ihn nur passiren, bleib ruhig!‘
kólkāsā́ī teḍí: ‚wár, wáḥano gús mā 'aḥâ'e, wa ḍágaḥā. ān iská-beḥîyä, jôg!‘	Sie erwiderte aber: ‚Mann, das Ding da ist kein Penis, das ist ein Stein. Halt ein, dass ich mich davon befreien kann!‘
márkāsû nínki gábiéi, wúḥu yuḍí:	Da sang der Mann und sprach:

1. *‚na-hṓī, ma kú-galā́ī guskā́igīyę̂,*
2. *na-hṓī, misé wa-â ku-gę̂s-märâīyę̂?!‘*

1. ‚He, Frau, ging mein Penis nicht ordentlich in dich hinein,
2. oder ist er dir an der Seite herumgefahren?!‘

7. 'Auwâle.

'Auwâle,[1] *tolkîsu wa Núḥ, nâg wú qabēi, Berberú-jogí, áqal bu lęy.*[2]

'Auwâle, von der qabîle Núḥ, hatte eine Frau, leḅte in Berbéra und besass ein Haus da.

áqalkîsa áqal-bô-ḍu.[3]

Sein Haus war einem anderen Hause sehr nahe.

labâda áqalba labá nagód yē lę-yihīn.

Diese beiden Häuser hatten zwei Frauen.

nâgi siāḥád-badán yę lęḍahā́i, nâgta-kalé siāḥád má-le.

Die eine Frau besass viel Schmuck, die andere dagegen hatte keinen.

nágti 'Auwâle masęrtai,[4] *wáḥai teḍí: ‚war-níñyohō bal-'ęk áqal-kā!'*

Die Frau des 'Auwâle beneidete jene und sprach: ‚Lieber Mann, sieh doch das Haus da!'

kólkāsû yuḍí: ‚nā, wá-m-ḥāi?'

Er fragte: ‚Was ist denn, Frau?'

kólkāsā́i teḍí: ‚wáḥan dônaya sída nâgtā ínnad siāḥád ī-sîsa!'

Sie antwortete: ‚Ich möchte gern, dass du mir einen solchen Schmuck, wie ihn die Frau da hat, schenktest!'

kólkāsû yuḍí: ‚ná, mî-yan u-báḥaya'é,[5] *âḍigā́igi yān sę-kḥā́inaya'é*[6] *ę ībínayâ'e, ī-súg!'*

Er erwiderte: ‚Frau, ich will gleich aufs Land hinaus gehen, mein Kleinvieh mitnehmen und verkaufen, warte nur auf mich!'

kólkāsû tegéi, âḍigi wu sę-kḥaiyéi. kólkāsû ībíyēi.

Darauf ging er, nahm das Vieh mit sich und verkaufte es dann.

kólkāsû yuḍí: ‚nágtā́īda, yân siāḥád u ībínaya.'

Nach seiner Rückkehr sagte er: ‚Liebe Frau, ich will dir jetzt einen Schmuck kaufen.'

---

[1] 'Auwâle, dieser Name bezeichnet einen, der rechtes Glück hat, also *'auwâ-le* von *'ā́uwo, 'auwáda* Glück.

[2] = *Berbéra ú-jogi, aqal bu lêyahai.*

[3] = *áqalkîsa áqal ba ú ḍôw.*

[4] = sie beneidete, war ärgerlich über. Synonym sind die Ausdrücke *majęrtai* von *majęro, 'ā́uritai* von *'ā́uri.*

[5] = *mîyi yan u-báḥaya'é.*

[6] = *yān sę-kaḥā́inaya'é.*

kólkāsû arkā́ı mę̂l-ai ḥamár-ku-'aiyârayān. kólkāsû 'aiyârai. Da sah er an einer Stelle Leute um Geld spielen. Da spielte er auch.

kólkāsā́ı la'ágti-ôḍan kâ-ḥālên. Da gewannen sie ihm das ganze Geld ab.

kólkāsû nâgti ú-yimí. Nun kam er zu seiner Frau.

kólkāsā́ı teḍí: ‚siāḥád mę-îbisī?'[1] Die frug: ‚Hast du mir einen Schmuck gekauft?'

kólkāsû yuḍí: ‚la'ágti-ôḍan le-i-gâ-ḥę̀l.' Er antwortete: ‚Mein ganzes Geld haben sie mir abgewonnen.'

kólkāsā́ı is-ká-ǫidéı. Da fing sie darüber an zu weinen.

kólkāsû gabiyô wúḥu yuḍí:[2] Da hub er an zu singen und sagte:

1. *nā, wáḥad qâdatâ ínnad ḍérgi-ê qulúbkā 'âšahâ!*[3]
2. *ḍúñ-yér bā́ı ę́-ḍāfšę̀n ídihí qabâbaḥtôdiê.*[4]
3. *Qôr'ún*[5] *ba wâ i-lá-feḍî-e qā́ibihí ḍa'ā́iê.*
4. *wáḥad qâdatâ ínnad ḍérgi-ê qulúbkā 'âšahâ!*

1. Frau, wenn du soviel zu dir nimmst, dass du satt wirst, legt sich schon dein Kummer!
2. Ganz allmählich liessen sie mir davongehen das Getrappel der Herde.
3. Qōr'ún sass bei mir, als der Erlös in Theile zerfiel.
4. Aber wenn du erst mal soviel zu dir genommen, dass du satt bist, wird sich dein Kummer schon legen!

---

[1] = *siāḥád ma i-îbisī*. *siāḥád* ist natürlich صِيَاغَة.

[2] = *gabiyę́i ō wúḥu yuḍí*. Diese an unser Singen und Sagen erinnernde Wendung leitet fast sämmtliche Lieder ein.

[3] = Dein Kummer legt sich schon. Die wahre Bedeutung von *'âšaha* zu ergründen, gelang mir nicht; Yûsuf konnte mir nur mittheilen, dass es soviel wie *âdyer* heisse.

[4] = das Getrappel der Schafherde (*qabâbaḥti* = das Getrappel), d. h. der klingende Erlös für die Schafherde, das Geld, welches durch sein Geräusch an die Herde gemahnt; eine echt somalische Metapher.

[5] Der Name des Freundes und Stammesgenossen, die Bedeutung des Spitznamens ist nicht recht klar, *qôr* = Hals.

márku gábiyei yû ʿAdán tägí, laʿág bū ú-dōntā́i.	Nachdem er so gesungen, wandte er sich nach ʿAdan und suchte sich da Geld zu erwerben.
márku sanā́-jōgí yū nín dilḗi.[1]	Als er sich ein Jahr hier aufgehalten, verletzte er einen Mann gefährlich.
márkāsâ lá-ḥeḍā́i.	Daraufhin wurde er festgenommen.
ḥábsiga ʿádmed ya la-gú-ḥeḍā́i.	Er wurde in ein ʿAdaner Gefängniss gesteckt.
wúḥu dônaya, nínka serkâlka ʾú-ḥaddâna,[2] *innu ʾú-bariya.*	Nun wünschte er, dass der Mann, der beim Serkâl Diener war, Fürsprache für ihn einlege.
márkāsû ninkî-ḥeḍná gábiyei ō wúḥu yuḍí:	So sang dann der Gefangene und sagte Folgendes:

1. *wáḥ siärôyin*[3] *îyo debédä îyo ḍulálka*[4] *märâyä,*
2. *dḛ̄ir ǭdám-bān gá-ga-jîra dáwaš-îa qôqâ-ę!*[5]
3. *wáḥum-bâd máraraī́n*[6] *kartâ, mânta, gâʿalô-ę;*

---

[1] = Als er sich ein Jahr (*sanä* سنة) hier aufgehalten, verletzte er einen Mann gefährlich. — ʿAuwâle konnte, nachdem er einmal gespielt, das Spielen nicht lassen, und bei einer solchen Gelegenheit gerieth er mit einem der Spieler in Streit und brachte jenem eine schwere Kopfwunde bei. Darauf erfolgte seine Gefangennahme.

[2] = the servant to the Serkâl. *ḥaddâna* = *ḥaddân-a* = Diener seiend. Dieser Diener war, wie auch aus dem Lied hervorgeht, ein Stammesgenosse und Freund *(gaʿâl)* des ʿAuwâle, der also sollte für ihn bitten, *innu ʾú-bariya.*

[3] Plural von *siâro* = زيارة Festzug, Prozession. Es war nämlich zur Zeit des رمضان, während der überall in ʿAden Festtrubel herrscht, als der arme ʿAuwâle im Gefängniss sass.

[4] Plural von *ḍul,* bedeutet: allerorten, überall.

[5] = von einem Mauerwall umgeben, sitz ich fern vom Schauen und Spiel. *gá-ga-jîra* statt prosaischem *ga-gá-jîra,* steht voran, und es folgt *dáwaš-îa qôqâ-ę* = *dawášo îyo qôqa.* In Prosa würde es lauten: *dawáš-îa qôqa bân ga-gá-jira. qôqa* = Spiel der Kinder. *dawášo* = Theilnahme, Zugegensein bei einem Fest, hier blosses Zuschauen gemeint.

[6] von *máraraī* = durchzusetzen versuchen.

4. *kâd arjî-na î-qortô,*[1] *lá-gu-gû mûnâyo!*[2]
5. *wáḥum-bâd márarā́ın kartâ, mânta gâʿalô-ę!*
6. *kólka gâḍigu*[3] *debédä márä, bân deréju*[4] *mûdâ-ę!*

1. Während die Festzüge draussen überall herumziehen,
2. Sitze ich hinter Kerkermauern abgeschlossen vom Schauen und Spiel!
3. Lieber Freund, du könntest es heute doch versuchen,
4. Dass du mir ein Bittgesuch schriebst, denn dir wird sicherlich die Vergünstigung zutheil!
5. Lieber Freund, du könntest das heute wohl versuchen!
6. Schon wenn ich mit dem Wasserkarren draussen herumfahren dürfte, würde ich das für eine Prozession halten!

8. Der Freier.[5]

ním-ba innáni ú-dōnanā́ıd. Einem Manne war ein Mädchen versprochen.

---

[1] = Bist du derjenige, welcher das Gesuch nämlich mir schreibt. *kâd* = *ka âd*, im Sinne von *ḥadâd*.

[2] = Du wirst begünstigt, von *mûnai* (mit *ku* construirt) = Jemandem eine Gunst erweisen, arab. مَنّ.

[3] Hier der Wasserkarren, in welchem die Sträflinge das Wasser aus den entfernten Cisternen holen, und mit dem sie dann in den Strassen herumfahren, um die Leute zu versorgen.

[4] = درجة, das Einherschreiten.

[5] Der Freier ist ein Mann vom Stamme der Ḥábr-jaʿâlo, während seine zukünftigen Verwandten und auch sein Sangesgegner vom Stamme der Ḍúl-baḥánta sind. Die Ḥábr-jaʿâlo sind Nachkommen des Stammvaters Idǫ̂r, die Ḍúl-baḥánta dagegen Nachkommen des Dārǫ̂d. Jene sind im Verhältniss zu diesen von kleiner Statur und werden deshalb von den Ḍúl-baḥánta mit dem wenig schmeichelhaften Epitheton *fū́da-gúnâd* oder *sal-fǫ̂dâda* belegt. *fū́da-gúnâd* = die mit dem kleinen Loch im Hintern; *fûda* = *fudud* und *gúnâd*, Adjectiv von *gún* = Loch, vgl. LARAJASSE s. v. *sal-fǫ̂dâda* = die mit dem kleinen, zarten Hinterbacken. *sal (sálki)* = der Hinterbacke, beide heissen *baḍi*. Die Ḥábr-jaʿâlo nennen nun dafür die Ḍúl-baḥánta *gúrji-ḍę̂re* oder *gurję̂-le*, oder hier im Gedicht auch *gurâʿana*. *gúrji-ḍêre* = die mit dem vielen Schmutz am Podex. *gúrję* = Schmutz, Koth, *gurję̂-le* = Koth habend. *gurâʿana* = das schlechte, betrügerische, scil. Geschlecht Dārôd's. Das *jôgi-mâyu* des ungeduldigen Freiers benutzt nun der Ḍúl-baḥánta zu einer an-

wúḥu yuḍí: ‚anígo wáḥan tâgaya rḕr-ḥédidkai.‘
Er sagte: ‚Ich werde jetzt zu meinen Verwandten gehen.‘

kólkāsû ú-tâgí ǫ̂ yuḍí: ‚wáḥan dônaya, ínaidin innánta î-rartân!‘[1]
Er ging also hin und sprach: ‚Ich möchte, dass ihr mir das Mädchen ausstattet!‘

kólkāsā̂ī yeḍâhdēn: ‚haiyḗhe, mânta dayâr[2] *má-aḥâ'e, labá 'ašó jôg!‘*
Sie antworteten darauf: ‚Jawohl, aber heute ist die Ausstattung noch nicht fertig, bleibe noch zwei Tage!‘

márkāsû yuḍí: ‚jôgi-mâyu!‘
Da entgegnete er: ‚Ich bleibe nicht!‘

kólkāsû gabiyéi, wúḥu yuḍí:
Darauf hub er an und sang:

1. *Dârôd gurâ'aná, wúḥu súgayá mu sîyo!*[3]
2. *wâ-tán ḥalā̂ī-qalín,*[4] *márka hoī̂ga túrugtḗne!*[5]
3. *áqalkân ḥilb-îyo sôr leḥā̂ın, ḥálabló 'u-bûḥa!*[6]
4. *gûru má ḥagâginâ,*[7] *wáḥ-ba ló-hadôdilâ-e!*[8]

1. Darôd's Geschlecht ist bös und schlimm; das, worauf einer wartet, gibt es ihm nicht!
2. Es hat mir nicht einmal eine Kamelin geschlachtet, als sie die Hütte errichteten!

---

züglichen Replik, indem er *jôgi mâyu* (ich bleibe nicht) interpretirt als *jôgi kârimâyu* = ich kann nicht (sitzen) bleiben, mit Zugrundelegung des bösen Spitznamens der Ḥábr-ja'âlo.

[1] = dass ihr mir das Mädchen ausstattet, mir für das Mädchen den Hausrat aufladet *(rar)*.

[2] = arab.-hindost. طيار.

[3] = *wúḥu súgayá ma u-sîyo* = dieses er erwartet, nicht giebt er ihm.

[4] = *ḥála î-qalín* = eine Kamelin mir nicht schlachtend.

[5] = als sie mir die Hütte zum Nachtlager herrichteten, so nach der Erklärung. *hoiga* von *hoḍo* = die Nacht zubringen; vgl. LARAJASSE s. v. *hoio*. Die energetische Form *túrugtḗne* ist wahrscheinlich eine Bildung von *daragad* (درجة) = der erhöhte Raum in der Hütte; vgl. LARAJASSE s. v. *daragad*.

[6] = füllet die Milchbehälter. *ḥaláb-le* = Milchbehältniss (von حلب).

[7] = die nicht gerade, ordentlich gebaute Hütte, das Hochzeitshaus.

[8] = thut etwas als Schutzdach gegen die Sonne auf die Hütte. *áǫ̂alkan wa lá hadôdi-le* = das Haus ist mit einem Schattenspender versehen. *hadôdi-le* von *haḍ (haḍki)* = Schatten.

3. In diesem Hause, das weder Fleisch noch sonstige Speise hat, füllt wenigstens die Milchgefässe!
4. Thut doch wenigstens etwas als Schutzdach gegen die Sonne auf die ganz windschiefe Hütte!

kólkāsâ rȩ̂rki-nín[1] *gabiyéi, wúḥu yuḍí:* Da erhob sich ein Mann aus dem Dorfe und sang:

1. *Îdôr sal-fǫ̂ddâdá, wúḥu súgāyá mu ḍāūro!*[2]
2. *wâ sǫ̂-sídna ḥȩ̂dyihî, sábka lǫ̂-tolāī-e!*[3]
3. *Îdôr sal-fǫ̂ddâdá, wúḥu súgāyá mu ḍāūro!*

1. Der Mann aus Idôr's Geschlecht mit dem zarten Hintern, er möchte gern auf etwas warten und kann's nicht aushalten!
2. Wir bringen ja schon eingeflochtene Schüsseln (zum Sitzen) herbei!
3. Der Mann aus Idôr's Geschlecht mit dem zarten Hintern, er möchte gern auf etwas warten, kann's aber nicht aushalten!

9. Verunglückte Werbung.

nín sǭmāliéd-ba innáni u-dônanaid. Ein Somali war mit einem Mädchen verlobt.

márkāsû nínki wúḥu kȩ̂nai: áfar farás iyo tobán-gȩ̄lä iyo tiró âḍiga. Da brachte der Mann Folgendes herbei: 4 Pferde, 10 Kamele und 100 Stück Kleinvieh.

márkāsû gūrigî-mi.[4] *kólkāsû yuḍí* Dann kam er zur Hütte. Darauf

[1] = ein Mann aus dem Dorfe, eigentlich des Dorfes ein Mann, ein Dorfbewohner.

[2] Soll nach der Erklärung im Dialecte der Ḍúl-baḥánta, besonders auch für *êy (êk)* = siehe! gebraucht werden.

[3] = Wir bringen ja schon Schüsseln, die in eine Umhüllung *(sab)* eingeflochten oder genäht sind, herbei. Der boshafte Sänger meint, anders als in diesen grossen flachen und bequemen Schüsseln ist dem Freier mit dem empfindlichen Hintertheile das Sitzen nicht möglich.

[4] = *márkāsû gūrigí imi* = *m. gūrigí yimi.*

innánta hǭyédēd: ‚ḥǫ̂laha qâdo'o, innánta ę́-rär!' sprach er zur Mutter des Mädchens: ‚Nimm dir das Vieh und statte mir (dafür) das Mädchen aus!'

kólkāsā́ī innánta hōyedêd teḍí: ‚war, ḥǭlóho i-gu-ma-filâ'ä, ḥǭlákale î-kǭn!' Da erwiderte die Mutter des Mädchens: ‚Mann, das Vieh genügt mir noch lange nicht, bringe mir noch mehr!'

márkāsû yuḍí: ‚ḥǭlá-kale ma ḥaistâ'ä! innánta ma la-i-sî-naya?' Da sprach er: ‚Mehr Vieh habe ich nicht! Wird mir (aber trotzdem) das Mädchen gegeben?'

márkāsā́ī teḍí: ‚ku-sîn mâyu!' Sie erwiderte: ‚Ich gebe sie dir nicht!'

márkāsû nínki yuḍí: ‚war, 'âwa innánta lá-'aiyâro!' Da sprach der Mann: ‚Ihr Männer, lasst uns heut Abend mit dem Mädchen tanzen!'

márkāsā́ī ḥabę̂nki 'aiyârēn. Da tanzten und spielten sie nachts.

márkāsā́ī innánti u-imán-weidei. Das Mädchen war aber nicht gekommen.

márkāsā nínki gâbiyei, wúḥu yuḍí: Da sang der Mann und sagte:

1. *Álla,*[1] *rêr lǫ sǫ̂ 'aiyâr guda-ę̂!*
2. *Álla, la-gú-qadéi, taiyú-ḥuma-ę̂!*[2] —
3. *Álla, gabáḍai, 'âwa nabád la*[3]*-sâḥō-ę̂!*
4. *Álla, berí ʿúdur la*[4]*-sǫ̂-tǭs-ę̂!*

1. Ach Gott, da bin ich nun hergekommen, um mit den Leuten hier zu tanzen!
2. O weh, da ist sie mir entrissen worden, das ist bitter! —

---

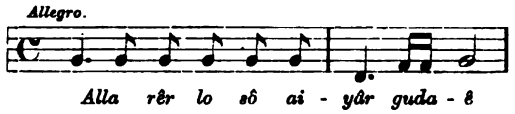
[1] Hierzu vgl. p. 137.

[2] = ein schlechter Geschmack. *tā́iyu (taiyádi)* = Geschmack, z. B. *barîska taiyádîsa* = der Geschmack des Reises.

[3] = mit, in Frieden.

[4] = mit Krankheit.

3. Wohl Mädchen, heut Nacht magst du in guter Ruh schlafen!
4. Doch morgen erhebe dich mit kranken Gliedern!



10. Der getäuschte Liebhaber.

innám-ba ḥabę̂n nín lá-ballántai.	Ein Mädchen hatte mit einem Manne für die Nacht ein Stelldichein verabredet.
wáḥai teḍí: ‚áqalka wêin, ę̄ ḥágga-bari ú-jedä,[1] *'âwa kâlai!'*	Sie sagte: ‚Komm heut Nacht nach jenem grossen Hause, welches nach der Ostseite zu liegt!'
‚ḥaiyí!' bū yuḍí, wu-s-ká-tagéī.	‚Gut!' sagte er, und ging seiner Wege.
ḥabênki bu yími; innánti wû-wāy.	In der Nacht kam er; das Mädchen fand er aber nicht.
malínti dambô-arkáī.	Am folgenden Tage wurde er ihrer gewahr.
kólkāsû gabiyéi, wúḥu yuḍí:	Da sang er und sagte:

1. *na-ya bâm-badan maḥâd ī-teḍí:*
2. *aġal wę̂m-bahânu lę̂naδô,*[2]
3. *ḥágga-barû-u-ję̂dahaδô?!*[3]

1. Weib, warum hast du mir eine solche Lüge gesagt:
2. Wir haben ein grosses Haus,
3. Das schaut nach der Ostseite hinaus?!

---

[1] = welches nach der Ostseite blickt.
[2] Vgl. p. 126.
[3] Vgl. p. 126.

11. Die Anspruchslose.[1]

Original.		Der Prosa angenähert.
Álla waḥám-bukā-ê; wahár Bīlô	1.	*Álla wáḥam-búka; war-Bîlō*
'ęl bilâš[2]-an, wahár, sidaę, wahár Bīlô.	2.	*'ęl bilâš yān sída.*
waḥán dohônaya-ę: wahár Bīlô.	3.	*wáḥan dônaya:*
áḳal wę̂m-ban dohônaya-ę, wahár Bīlô.	4.	*áḳal wę̂m-bān dônaya.*
áfar ā̂ur-an dohônaya-ę, wahár Bīlô.	5.	*áfar ā̂ur yān dônaya.*
ḥáddana wáḥan dohônaya-ę: wahár Bīlô.	6.	*ḥaddána wáḥan dônaya:*
tíra âḍig-an dohônaya-ę, wahár Bīlô.	7.	*tíra âḍiga yān dônaya.*
tobâñ-gęl-án dohônaya-ę, wahár Bīlô.	8.	*tobâñ-gęl yān dônaya*
dabâdehêd-na wâ wanägehę, Bīlô!	9.	*dábadéd-na wa wanâge.*

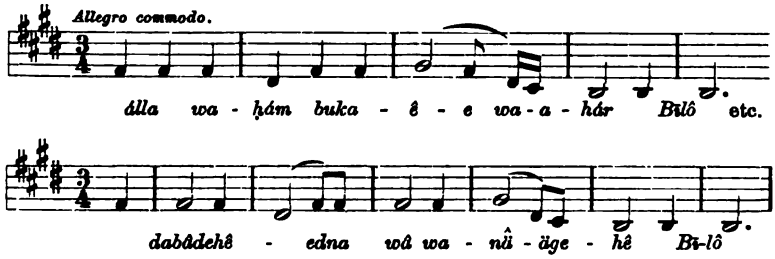
1. Ach Gott, Bîlo, ich bin krank:
2. Einen Brunnen, so gut wie umsonst nämlich, trage ich bei mir.
3. Das (Geringe), was ich verlange dafür, ist Folgendes:
4. Ein grosses Haus wünsche ich mir (zunächst),
5. Ferner auch vier Kamele möchte ich haben.
6. Danach wünsche ich mir noch
7. Hundert Stück Kleinvieh

---

[1] Zur Verstechnik vgl. p. 134 ff. Das Heiraten ist auch im Somali-Lande keine leichte Sache; der leidige nervus rerum, die pecunia im eigentlichen Sinne, spielt dabei eine ebenso wichtige Rolle, wie anderswo. Um nun den jungen Burschen den Entschluss zu diesem schweren Schritt zu erleichtern, geben die heiratslustigen Mädchen ihnen zarte Winke über ihre Reize, und dass sie ihre Forderungen hinsichtlich des Brautpreises auf das denkbar niedrigste Mass beschränken würden. Dass es aber mit dieser Bescheidenheit nicht immer weit her ist, zeigt dieses Spottgedicht.

[2] = einen Brunnen umsonst. *'ęl* = vagina, *bilâš* = بلا شى. Für *'ęl* findet sich auch die Metapher *báli gibína.*

8. Und ferner noch zehn Kamele.
9. Dann aber ist unser Glück (vollkommen), Bîlo.



12. Bûlo-Lied.

nín ḥęsai wúḥu yeḍí:
Ein Mann sang und sagte:

1. *Bûloi*[1] *βǭudada ę́-tabsî,*
1. Bûlo, lass mich deine Schenkel berühren,

2. *ḥálka bóḥorku kû idlâdo,*
2. Dort, wo der Gürtel aufhört,

3. *îyo βǭudada ę́-tabsî!*
3. Dort lass mich deine Schenkel berühren!

gabáḍ wa ḥęstai wáḥai teḍí:
Das Mädchen sang und antwortete:

1. *βǭudada bílāš má-aḥá!*
1. Meine Schenkel sind nicht umsonst!

2. *bęsada*[2] *má-ḥaisá?*
2. Hast du Geld bei dir?

wílki wa ḥęsai:
Der Bursch sang darauf:

1. *bęsada wá ḥaistá!*
1. Freilich habe ich Geld!

2. *βǭudada ę́-tabsî!*
2. Lass mich nur deine Schenkel berühren!

gabáḍ wa ḥęstai:
Das Mädchen gab zurück:

1. *war-Bîlo bęsada má ḥaisíd!*
1. Lieber Bîlo, du hast ja doch kein Geld!

2. *î-dä, nín-kale dônté!*
2. Lass mich, dass ich mir einen andern suche!

nín-kale wā ḥęsai, wúḥu yuḍí:
Ein anderer Mann sang nun und sagte:

1. *na-Bûloi béri wa gûrḗi,*
1. Bûlo, morgen ziehen wir fort,

[1] Bûlo = Hütte, Name des Mädchens. [2] von hindust. پیسا.

2. *gálabę̂d qabánnā́ı,*	2. Westwärts nehmen wir den Weg,
3. *ǭ gę̂d-gorā́ıyu*[1] *kór-u-ḍâfne.*	3. Und am Góray-Baum vorbei geht's aufwärts.
4. *ayâ qarábsan dôntân?*[2]	4. Wem werdet ihr euch da anschliessen?
wíl ba ḥę̂sai, wúḥu yeḍí:	Ein Bursch sang drauf und sagte:
1. *na-Bûloi, ḥáddān jîbsadó,*[3]	1. Bûlo, wenn ich dich auffordere,
2. *kǫ́lla*[4] *jôgä kā̂ri-meisídi!*	2. Kannst du unmöglich bleiben!
3. *jírriġâga qū́daḥdîsi*	3. Vor den Dornen des Jírriġa-Busches
4. *îyo jílbis is-kú-'ǫgú!*[5]	4. Und vor Schlangen hüte dich!

13. Warnung des Geliebten.[6]

nínki wa ḥę̂sai:	Der Mann sang:
1. *howę̂, 'awę̂ya*[7] *Bulô, howā̂yahę̂.*	1. Komm Bulo, ich will mit dir plaudern!

---

[1] wörtlich Straussenbaum, wegen seiner Grösse so genannt; Name eines Signalbaumes südöstlich von Berbera, an dem vorbei die Karawanen aus der Küstenebene hinauf auf das Hochland ziehen, um sich westlich zu wenden.

[2] *qarábsan* im Sinne von تَقَرَّب = sich nähern, Jem. anschliessen auf der Reise.

[3] = wenn ich rufe, durch meinen Ruf auffordere, von *jîbso, jîbsánaya* = rufen, zum Spiel rufen.

[4] = بالكُلّ = durchaus.

[5] Für *is-kú-'ogú* (= hüte dich vor . . .) findet sich auch der Schluss *yu kúqanîni,* so dass Vers 3 und 4 den Sinn ergeben würden:

3. Denn die Dornen des Jírriġa-Busches
4. Und die Schlangen werden dich beissen!

[6] Zur Entstehung des Liedes sei Folgendes gesagt: Es waren zwei Qabîlen, der einen entstammte der Mann, der andern gehörte die Frau an. Die zwei Stämme verkehrten zunächst friedlich; dann aber beschloss die Qabîle, zu welcher die Frau gehörte, einen Ueberfall über die andere, und zwar zur Nachtzeit, während die Männer des andern Dorfes zu Spiel und Tanz herübergekommen waren. Die Berathung hat jedenfalls eine Verschiebung der Tagesordnung veranlasst und es ist spät geworden; daher die Frage des Mannes an seine Geliebte: *idín u 'awḗısin dā̂rai-ê.* Denn durch das verspätete Nachtessen ist auch das Tanzen und Spielen verzögert. Während des Tanzes nun giebt die Frau ihrem ahnungslosen Geliebten in scheinbar harmlosen und den Mitspielenden unauffälligen Worten Kunde von der gefährlichen Situation, in der er und seine Stammesgenossen sich befinden.

[7] = bleibet munter und plaudert, von *'awai* = plaudernd den Abend verbringen.

2. *idín u*[1] *'awēisin*[2] *ḍâra-ệ*,[3] *howâyahệ.*

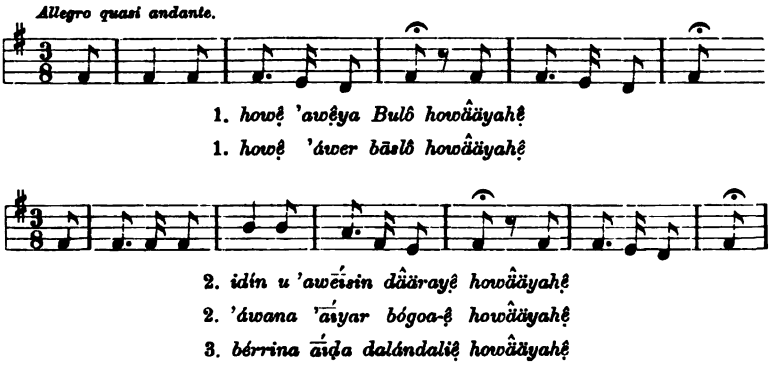
nâgti wai ḥệstai:

1. *howệ, 'áwer*[4] *bās-lô, howâyaḥệ!*
2. *'áwa-na 'āiyar bógō-ệ*,[5] *howâyahệ,*
3. *bérri-na āiḍa dalándali*[6]*-ệ, howâyahệ!*

2. Warum hat sich bei euch das Abendessen so hinausgezogen?

Das Weib sang:

1. O, diese Nacht voll Unheil!
2. Heut Nacht zwar herrscht lustiges Spiel,
3. Morgen aber schleppen sich mühselig arme Leute von dannen!



14. Mann und Frau.

(Ḥệs.)

nínki wa ḥệsai:

1. *ānígo bilbílo*[7] *ka-ʿad-ệ,*

Der Mann sang:

1. Weisser glänzte ich wie der Mond,

---

[1] = *mahá idín u* = warum ist euch.

[2] = Zeit des Abendessens *('aweisínki).*

[3] *ḍêra-ệ* = *ḍêra* = spät, auf *'awēisin* bezüglich.

[4] = dieser Abend, diese Nacht; *'áwa* mit dem selteneren Demonstrativ *-er* verbunden.

[5] = *bógo* = laute Lustbarkeit; vgl. bei LARAJASSE s. v. *buḫ* und *bog.*

[6] Reduplication von *dâlan* = mühselig sich schleppend, so nach der gegebenen Explication.

[7] Reduplicirte Form für *bil* = Mond; beliebter Männername, in den Liedern ist *Bílo* = Mond; vgl. (p. 158, 1) *wahár Bílô,* (p. 159, 12) *war-Bílo.*

2. *ǫ̂ bę̂šā́ıada*[1] *búḍko*[2] *sidéi,*	2. Und unseres Stammes Herrscherstab trug ich,
3. *yā̂n bâli*[3] *gúrsadéi,*	3. Da heiratete ich ein schlechtes Weib.
4. *ân βǭ́ūdada ka-kála-jābéi!*[4]	4. Und habe mir dadurch die Schenkel zerbrochen!
nâgti wai ḥęstai:	Die Frau sang:
1. *ānígo bilbílo ka-ʿad-ę̂,*	1. Weisser glänzte ich wie der Mond,
2. *bíladâe ka-múġ dę̂r-ę̂,*	2. Weit heller strahlte ich wie ein Spiegel,
3. *bír*[5] *la-gô-ę-ka-'údōn-ę̂,*[6]	3. Von Eisenschmuck war ich beschwert,
4. *búrge'*[7] *bóḫorka i-gá-fū́réi,*	4. Da hat ein schlechter Kerl mir den Gürtel geöffnet,
5. *ân βǫ́udada ka-kála jābéi!*	5. Und ich habe mir dadurch die Schenkel zerbrochen!

15. Seltsames Verlangen.

nâg-ba tumâl ú-timid, wáḥai teḍí:	Eine Frau kam zu einem Schmied und sagte:

1. *'ábbānô, mudáʿ iyōhô míndohô*[8] *báratai-ę̂;*
2. *'ábbānô, gús ma nǫhô tuhumêsā-ę̂?*[9]

---

[1] von *bę̂l (bę̂ša)* = Stamm, Sippe.

[2] = der Herrscherstab, sonst Keule, Stock.

[3] = schlechtes, faules Weib, alte Schlumpe. Bei LARAJASSE findet sich ein *bali(gi)* in der Bedeutung alt, aber nur von Dingen; vgl. arab. بالٍ.

[4] = ich habe mir die Schenkel zerbrochen, d. h. ich bin ein geschlagener Mann, da infolge der Faulheit und Unsauberkeit der Frau die Leute dem unwirtlichen Hause nicht nahe kommen.

[5] Soviel wie eiserner Schmuck hier.

[6] = gewichtig, *ká 'udōn* = beschweren; vgl. arab. وذن und *mīdā́n* in L. REINISCH's ʿAfar-Sprache.

[7] = schlechter Kerl; vgl. arab. بُور.

[8] = *îyo mindiyó* = und Messer.

[9] = *nǫ̂-tumêsa. nǫhô,* bezüglich *nǫ̂* steht für *i* = mir. Das im Versanfang stehende *'ábbānô* von *'abbân* eigentlich Karawanenführer, vgl. LARAJASSE s. v.

1. Meister, Gabel und Messer hast du gelernt (herzustellen);
2. Wirst du mir aber auch einen Penis schmieden können?

tumâlki bâ yuḍí:
1. *na, an kû-tume'ę́,*
2. *tilmân ḍabo-ę́!*[1]

Der Schmied entgegnete:
1. Frauchen, schmieden kann ich dir schon einen,
2. Aber sage nur, wie er beschaffen sein soll!

nâgti bâ teḍí:

Die Frau sagte nun:

1. *'ábbānô, ḥa ḥúmadę́, qára-û-yę́lehę́!*[2]
2. *'ábbānô, kolkû gālô, ḥá ḍuhúbnâde'ę́!*[3]
3. *'ábbānô kolká dambę́ qára-û-yę́lehę́!*

1. Meister, lass ihn immerhin sonst schlecht sein, mach ihn nur recht umfänglich!
2. Wenn er hinein geht, lass ihn zunächst recht schlank werden!
3. Dann aber (wenn er drinnen ist), mach ihn wieder dick!

16. Den unhöflichen Mädchen.

ḥáddi nínku rę̄r-ḥédidki ú-yimâdo, marku áḍalka sǫ̂-galá, yai ḥablóho ḍálabka[4] *ká-qādân.*

Wenn ein Mann in ein Dorf zu Verwandten kommt, so nehmen die Mädchen, sobald er das Haus betritt, ihm das Gepäck und die Waffen ab.

márkāsâ nín rę̄r-ḥédidki ú-yimí.

Nun kam da ein Mann zu Verwandten in ein Dorf.

---

[1] = fixire mir die Beschaffenheit. Neben *anígu wa kú-tilmâmaya* sagt man häufiger *anígu wa tilmân ḍabánaya* = ich erkläre. Zu *tilmân* vgl. L. Reinisch, Saho-Sprache s. v. *'alam.*

[2] = *qára-u-ję́lę́* = mache ihn nur zu einem ordentlichen Prügel (= *qara*). *yę́lę́* steht für *yę́le* und dies für *yêl. ḥa ḥúmadę́* ist aber = *ḥá ḥumade'e* = *ḥá ḥúmádo.*

[3] = *ḥá ḍūbnádo,* von dem Worte *ḍûbno* = lang machen, strecken, dünn machen. *ḍûban* = lang, schmächtig.

[4] *ḍalabka,* alles, was der Mann auf der Reise mit sich führt.

márkāsâ innánti ḳálabki ka-qâdi wēīdi. Da versah das Mädchen, ihm das Gepäck abzunehmen.

kólkāsû gabiyéi, wúḥu yuḍí: Sogleich hub jener an zu singen:

1. *nā-hōī maga'āīgu wa Wégädḗ,*
2. *ḳ Weged-wânti*[1] *yân aḥai-ḗ*
3. *ḳ gabaḍân wârmáha nǭ-sidín,*
4. *nā-hōī, wa wägârad*[2] *gōīna-ḗ!*

1. Höre Mädchen, mein Name ist Weged.
2. Und Weged der Hinker bin ich zwar;
3. Aber dem Mädchen, das uns die Speere nicht beiseite trägt,
4. Dem werden wir den Gürtel zerschneiden!

17. Schlagfertig.

ním-ba innáni ú-dōnanāīd. Einem Mann war ein Mädchen versprochen.

kólkāsû gabiéi ǭ wúḥu yuḍi: Da sang er und sagte:

1. *nâ, ku-ḥógsad-ō*[3] *ḥógta ḥḗlaðô:*
2. *ḥágga,*[4] *ḥúyedā môye,*[5] *ḥáḍig*[6] *ma sǫ̀ḥatâ-tahāī.*[7]

1. Mädchen, ich habe mich nach dir erkundigt und die Nachricht erhalten,

---

[1] = der Hinker; *anígo wa wāntínaya* = ich hinke, humple; gehört wahrscheinlich zu arab. وني.

[2] (= Gürtel), des Metrums wegen die zweite Silbe betont und gelängt, sonst *wägarad. wägarad (wägarádki)* bedeutet aber auch Stock, und so ist eine Beziehung hergestellt zwischen *wârmáha* und *wagârad;* wer die Speere nicht vorträgt, kriegt den Stock zu kosten. Diese versteckte Wortspielerei ist echt somalisch.

[3] = *ku-ḥógsadei ō* = ich habe mich nach dir erkundigt und . . ., von *ḥógso* = sich erkundigen. *ḥógta* = die Nachricht, Kunde.

[4] = حقّا.

[5] = ich weiss nicht recht, im Gegensatz zu *máða* = nein; zu *môye* vgl. LARAJASSE s. v.

[6] = Seil, Strick; wichtiges Utensil für den Hausbau und das Haus überhaupt.

[7] = du bist eine, welche nicht flicht; von *sǫ̀ḥo* = für sich flechten.

2. Dass du vielleicht gar nicht — ob deine Mutter die Arbeit thut, weiss ich nicht recht — ein Seil zu flechten verstehst.

kólkāsā́ī innánti ḥę̂stai wáḥai teḍí: Da erwiderte das Mädchen und sang:

1. *wâr, ku-ḥógsad-ō ḥógta ḥę̂laδô:*
2. *ḥágga, âbaḥā môye ḥár-gur*[1] *bâ-tahā́ī!*

1. Auch ich habe mich nach dir erkundigt, Mann, und die Nachricht erhalten,
2. Dass du sicherlich — ob dein Vater, weiss ich nicht recht — ein Dreckkratzer bist!

18. Die unzufriedenen Töchter.

ním-ba labá ḥablód-le.[2] Ein Mann hatte zwei Töchter.

wúḥu yuḍí: ‚labatā́īdâ ḥablôd, wáḥan ka-báq̇aya, in nín[3] *ḥabláḥa kála-gôya.‘* Er sprach: ‚Was meine beiden Töchter anlangt, so fürchte ich, dass ein Mann die Mädchen defibuliren könnte.‘

‚ǭ wáḥan dôneya ínan ʿẹ́d-la gę̂ya. ‚Ich möchte darum in eine menschenleere Gegend übersiedeln.‘

márkāsû góiskîsi[4] *rárei.* Alsbald lud er seinen ganzen Hausstand auf.

márkāsû ʿẹ́d-la gę̂yi. Darauf zog er in die Einöde.

márkāsû mę̂šu gę̂yi[5] *wa mę̂l ʿā́ul-badan.* Der Ort, wohin er übersiedelte, war aber reich an Gazellen.

márkāsā́ innáni káʿsatei.[6] Da machte sich das eine Mädchen auf, um nach Männern auszuschauen.

---

[1] = Mistsammler, Strassenräumer. [2] = Töchter habend.

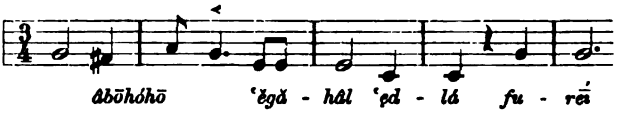
[3] *in nín . . . kala-gôya,* für *in nín . . . kala-gôyo.*

[4] = seinen ganzen Hausstand; bei LARAJASSE findet sich *ḫois* = a hut surrounded by an enclosure; das *g* in *goiskîsi* ist gleich ڨ.

[5] = *mę̂š-u-gę̂yi* = er zog an einen Ort, der . . .

[6] = ein Mädchen erhob sich, nach Männern auszuschauen, von *kaʿsó* = sich auf die Suche nach Jemandem machen, ausschauen nach Männern (bez. Weibern).

márkāsā́ī ḥḗstai wáḥai teḍí: Dann sang sie (enttäuscht) und sprach:



1. *âbōhóhō ʿegahál ʿęd-lá furḗ;*
2. *wâ ʿāháhāūl lā dâhāqā́una-ê.*[1]
3. *ʿîd ma nǫ́hō ḍohôwehḗsa-ê!*

1. Pâpa 'Egâl ist in die Einöde gezogen;
2. Nun können wir mit den wilden Thieren essen.
3. Kein Mensch kommt uns zu nahe!

19. Der Entrüstete.[2]

ínnam-bō gabiy-ô wúḥu yuḍi: Ein Jüngling sang und sagte:

1. *nâgahá qaḥábahá*[3] *galā́ī-e ḳolólka lǫ̂ ʾǫ̂dai,*
2. *ê maga'ôdä lá-qorḗī sídi nín qamā́ısan,*
3. *ɪyâga-bâ jína qâdayé'e,*[4] *mâ aḥá qainûnä!*[5]

1. Die Frauen, die in's Bordel gehen, das viele Gemächer enthält,
2. Und deren Name aufgeschrieben wird, wie der eines verschuldeten Mannes,
3. Die treibt ein böser Geist dahin, denn mit rechten Dingen geht's nicht zu!

---

[1] = *wa ʿā́ūl la dâḳaina. dâhaqā́una* oder *dâhaqôna* für *dâqaina* (= wir fressen) erinnert an participiale Wendung.

[2] Der Klagegesang beschreibt die Einrichtungen der 'Adener Bordels, in deren einem der Sänger um sein Geld gebracht worden ist, als er aus seiner heimatlichen Wildniss kommend, sich verlocken liess.

[3] = die Prostituirten (مُحْبِنَة). Man könnte auch übersetzen und so wörtlicher: Die Frauen, welche sich prostituiren, werden in viele kleine Gemächer *(ǫ́lol)* eingesperrt.

[4] = *qâdaya* = er führt, nimmt sie hin.

[5] = قانونى, von *qainûn* قانون und *ä* aus *aḥ* = seiend.

20. Die Entrüsteten.

1. *wîlašî*[1]*-bulšô*[2] *bā-ę!*
2. *βǫ̂dia bírku ma sídān-ę!*
3. *maḥâd nō-bâḍī wêidēn-ę?*

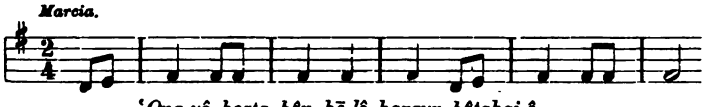
1. Ihr ungeschliffenen Viehtreiber!
2. Eure Schenkel tragen keinen Eisenschmuck.
3. Warum guckt ihr uns nicht ein Bischen näher und genauer an?

21. Dem abtrünnigen Stammesgenossen.[3]

ínnam-bō gabiyô wúḥu yuḍí: Ein junger Mann sang und sagte Folgendes:

1. *'Onayô ḥǫgta bân ḥę̄l-ô ḥar-gur bâ-tahai-ê,*
2. *kolkî tolkên salsalā́ī*[4] *ę warmâha sāīḍā́ī!*
3. *mä sobâhi bān dôniyiô,*[5] *sil-bälbâlaq*[6] *wę̄ní!*

1. 'Onay, ich habe die Kunde erhalten, dass du ein Dreckkratzer bist,
2. Während unser Stamm kämpft und die Speere schleudert!
3. Ich mag keinen Polizisten leiden, du altes Rührholz du!



'Ona-yô hogta bân hē-lô hargur bâtahai-ê
kool-kî tool-kên salsalā́ī ę war-mâha saiḍā́ī
mä so-bâhi ban dôniyiô sil-bälbâlaq wení.

---

[1] Plur. von *wîl* = Bursche, junger Mann.

[2] Bei LARAJASSE = men and black cattle.

[3] Lied, verspottet einen gewissen 'Onay (Fresser), der der Aufforderung seines Stammes, mit in den Kampf gegen einen anderen Stamm zu ziehen, nicht nachkam, vielmehr als die Kunde von dem Aufgebot nach 'Aden gelangte, sich schleunigst unter die bei den Somal verhassten Policemen *(sobâhi)* aufnehmen liess. Ob dieses verrätherischen Gebahrens rief ihm ein scheidender Stammesgenosse, welcher dem Heeresrufe folgte, jenen Schmähgruss zu.

[4] = *sāīḍsaiḍai* = *saiḍai* = den Speer schwingen, schütteln. Vgl. arab. زلز, زلزل, دلدل.

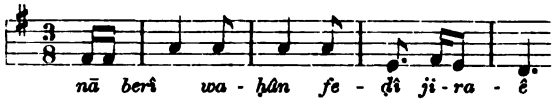
[5] = *dônayo.*

[6] = der die Vagina zittern macht. *balbâlaq*, von *bälaq* — hin- und herbewegen; bei LARAJASSE findet sich *walaḥ*, vgl. L. REINISCH, W. Bilin-Sprache s. v. *walaq.*

22. Ein räthselhafter Vorfall.

ním-ba gabiyô wúḫu yuḍí: Ein Mann sang und sagte:

1. *nā, berî*[1] *waḫân feḍî-jira-ę̂:* 1. Frau, früher pflegte ich zu sitzen,
2. *mę̂l galôgu*[2] *fûriya-ę̂,* 2. Dort, wo der scheue Gálo pfeift,
3. *fíntu*[3] *labá-'od lę̂sa-ę̂,* 3. Der Fín sein zweifach Lied anschlägt.
4. *ímmenka-na ḫúja*[4] *lá-arka-ę̂:* 4. Jetzt nun ist ein Wunder zu sehen:
5. *ḫáḍig*[5] *yān mę̂l ḍig-ǫ*[6] *láḫaḍi-ę̂!* 5. Ein Seil, das legt' ich (selbst) dahin, und unversehens ist's gestolen!



23. Trost für den Hunger.

Mídgän wá qabā nâg; wāi gâjoḍę̄n. Ein Midgan nimmt eine Frau; (da sie nichts zu essen haben) hungerten sie.

márkāsû midgânki wúḫu yuḍí: Da äusserte sich der Midgan folgendermassen:

1. *gúbädâd-an*[7] *gûbi dôna,* 1. Eine Brandstätte werde ich brennen;

---

[1] = früher, einstmals.

[2] *gálo (gälôgu)* = ein Vogel, von Aussehen und Art wie das Rebhuhn.

[3] *(fin)* = ebenfalls ein scheuer Vogel, mit einem Federbusch auf dem Kopf, hält sich auf Bäumen versteckt und singt bald hoch, bald tief, daher *labá 'od lę̂sa* = er schlägt, macht zwei Stimmen oder Töne; ferner die Redensart: *war, mahâd 'u lába 'ód lāinaisa* = Mensch, warum redest du einmal so (gut) und einmal so (böse)? doppelzüngig. Das Verb ist *lai* = schlagen, machen.

[4] = Wunder, räthselhafter Vorfall, vgl. arab. ⟨illegible⟩ etc.

[5] = Schlinge.

[6] = *ḍigai-ǭ* = ich legte und.

[7] = die Brandstätte, Brandherd, von *gubádo* und dieses von *gub* = verbrennen.

2. *gệdaḥá ka-béḥi dôna,* — 2. Dann werden Kräuter daraus entspriessen;
3. *be'îd ká-dâḳi dôna,* — 3. Die wird eine Antilope fressen;
4. *ẹ̄ án qābán dônó;* — 4. Und die werde ich fangen;
5. *yệšā*[1] *án ka-jéḥi dôno.* — 5. Und aus ihr einen Strick schneiden.
6. *sābêntá an sín dôno.* — 6. Den werde ich um ein Mutterschaf hingeben.
7. *sômalká*[2] *ai ḍâli dônto.* — 7. Das soll einen Widder gebären.
8. *bâḍedîsa, âda ḍâlayâ, ḍán!* — 8. Dessen Schwanz(-Fett), o du Gebärende, das trinke!

24. Der Verzweifelte.

nin ḳ̂dada[3] *ḳ̄ waḥ-bâ-ḥaisán ya gâjodai.* — Ein bejahrter Mann, der gar nichts besass, litt sehr an Hunger.
márkāsâ yuḍi: — Da sprach er:
1. *wáḥ-ba ḍāūran mâyî!*[4] — 1. Nichts, gar nichts kann ich erblicken!
2. *Allô ḍāgáḥio sḳ̄-dādî!*[5] — 2. O Gott, schütt' Steine über mich!
3. *'idāī daqâq!*[6] *âḍa Allāī kalāī!*[7] — 3. Staub bedecke mich! Zorn Gottes komm' über mich!

25. Der Egoist.

nín sḳ̄mālied wá gabiyéi wúḥu yuḍí: — Ein Somali sang und sagte:

---

[1] *(yệl)* = der Strick aus dem Fell des Thieres, vgl. Larajasse s. v.

[2] = der Zuchtwidder, der zur Zucht auserwählte, während die übrigen männlichen Thiere meist castrirt werden.

[3] = bejahrt, von *ḳ̂do* = alt werden.

[4] = *mâyí'i.*

[5] = *sô-dadí'i.*

[6] = o Staub, bewege dich, wirbele, nämlich um mich zu bedecken. Zu *daqâq* vgl. L. Reinisch, Saho-Sprache s. v. *dakah* und Larajasse s. v. *daḥaji.*

[7] = *âḍa Allá i-kalāī.*

nín ḍintá, ḥá ḍinté![1] Lass den Todten todt sein!
nín ḍa'má, ḥá ḍa'mé! Lass den Geplünderten ausgeplündert!
áḥmed ḍâwa[2] *ḥá gāḍó!* Lass den Aḥmed immer das Wundfieber bekommen!
ḥaddân ḍehó[3] *ga-râbéi,*[4] Wenn ich nur Ḍého wieder kriege,
gúrji-ḍḕre[5] *húngowéi!*[6] Dann haben die Podices das Nachsehen!

26. Pech.

1. *sádeḥ ḍogór madôwā:*[7] 1. Dreierlei ist Pech:
2. *nîn magâlä lá-gu-ḍa'ā́i,* 2. Ein Mann, der in der Stadt ausgeplündert worden ist,
3. *nín magáñyo*[8] *gúrsaḍḕi,* 3. Ein Mann, der ein liederliches Weib geheiratet,
4. *îyo mît*[9] *ḍogór madôwa.* 4. Und ein Todter; die drei haben Pech gehabt.

27. Der Aufschneider.

nim-bâ yuḍi: Ein Mann erzählte:
sobáḥ[10]*-bān mḕl sǫ̂-marai 'abâd*[11]*-bān máḍalai.* Eines Morgens ging ich an einem Orte vorbei, da hörte ich ein klägliches Geschrei.

---

[1] = *ḥá ḍintó*, ebenso in der folgenden Zeile *ḥá ḍa'mé* = *ḥá ḍa'mó*.

[2] Hier Krankheit nach Verletzung im Kampfe gemeint. LARAJASSE giebt nur *dawo (daïmo)* = medicine etc.

[3] Name der Kamelin, welche dem Sänger im Kampfe geraubt wurde.

[4] = ich habe wieder gewonnen, indem ich es ihnen abgenommen habe; vgl. arab. رِبْأ und رِبح. LARAJASSE s. v. *karau*, L. REINISCH, Saho-Sprache s. v. *rabah*.

[5] oder *gurjḕ-le* = die (viel) Schmutz in podice haben; Schimpfname der Ḍúlbaḥánta von Seiten der Ḥábr-ja'âlo, s. Anm. 5, p. 153.

[6] = übervortheilt werden, das Nachsehen haben.

[7] = schwarzes Haar, Pech, hier in übertragenem Sinne.

[8] = *bâli* = schlechtes, liederliches Weib.

[9] = *mîyit* = مَيِّت. [10] = صَبَاح.

[11] = lautes Geschrei, Gejammer; vgl. LARAJASSE *'abad*.

wāṅ-kú-baiḍā́ī.[1] — Ich bog nun vom Wege ab darauf zu.

sá, wā díqsi háḍgo la-gú-ḥaya[2] *ǭ ilg-ḍę̂ro lä-gä-rídeya.* — Siehe da, da ist es eine Fliege an einem Seile, der eben ein mächtiger Zahn herausgezogen wird.

28. Redensart der Somal.

sǭmâlitu wáḥai teḍáhda: — Die Somal pflegen zu sagen:

‚nínki dîn dīṅ-wâsayá arká, arzaqád-badan bû ḥę̄lá.‘ — ‚Der Mann, welcher eine Schildkröte sieht, die eine andere begattet, gewinnt viel Reichthum.‘[3]

29. Reiterlied.[4]

(Gerâr.)

1. *bulâlo, fárdi wá taḥā́ī féḍe Méḥamûdí.*
2. *féḍęgi ku-kórrai wâ tahā́ī Fâraḥâ lasǭdā́.*[5]
3. *Állo, kála fóggá ḥâjęḍę̂nu-s-kú-fül-sári!*[6]
4. *ānégu-na nín rę̄r Fâraḥâ wân fûl-is-lâ̂ðaḥā́ī!*[7]
5. *ādégu-ná farsámadí*[8] *bári*[9] *yâd fīgá*[10] *'artā́ī!*

---

[1] darauf zu biegen = *kú-baiḍ*, abbiegen vom Wege = *ká-baiḍ;* vgl. LARAJASSE s. v. *baidbaid* und *baïd* im Anhang.

[2] = welche durch ein Seil gehalten wird.

[3] Die Erlangung eines solchen Reichthums ist aber sehr in Frage gestellt, denn Yûsuf erklärte: *dîn dīṅ-wā́saya, árki ba mâyān,* d. h. eine Schildkröte, die eine andere begattet, sieht man nicht, krigt man nicht zu sehen.

[4] Dieses Gerâr stammt von einem 'Ítu-Galla, d. h. von einem Somâli, dessen Stamm, die 'Ítu-Galla, in der Nähe von Harar wohnend, fast ganz umringt ist von wirklichen Galla-Stämmen. Oestlich von den 'Ítu-Galla hausen die Maḥmûd und die Tribe der Fâraḥā, deren Pferdezucht bekannt ist.

[5] = ihre Quellen.

[6] = Ach Gott, ganz weit davon ist es, dass wir unsere Wünsche in das Gleichgewicht bringen. *is-kú-fül-sari* = das Sichentsprechenmachen, vgl. LARAJASSE s. v. *fil.*

[7] = ich selbst wollte herfallen über. *fûl* = reiten, besteigen, vgl. Jemandem auf das Dach steigen.

[8] von *farsamo* = die durch Uebung und Anlage erlangte Geschicklichkeit, Talent, Anlage, Gewandtheit geistiger Art, Klugheit, judicium; wörtlich: Fingerfertigkeit, aus *far* + *samo* (von *san*).

[9] = Land, hier Heimat. [10] = wild, unbändig, ungestüm, scheu.

1. Du Gelber, die Herde, der du entstammst, weidet im Gebiet der Maḥmûd.
2. Die Gegend, die dich grossgezogen, ist das Quellgebiet der Fâraḥa.
3. Ach, wie weit davon ist es noch, dass wir in unsren Absichten übereinstimmen!
4. Während ich über einen Mann von den Fâraḥa herfallen wollte,
5. Bist du deiner Neigung getreu, trotzig in deine Heimat geflohen!

30. Beim Tränken der Kamele.

gêlu gûga 'ábbi u mâyu, gêdähú yu 'ónayâdo, 'ábbi mâyu.

Während der Regenzeit trinken die Kamele nicht, und zwar der Kräuter wegen, weil sie die essen, deswegen trinken sie nicht.

kólka ḥagâgu yimâdo, yū 'ábbaya.

Wenn aber die trockene Zeit kommt, dann trinken sie.

ḥagâgi bâ yimi.

Nun kam also die trockene Jahreszeit.

gêli-jiríhi bâ yuḍí: war-gêlu, ḥaggû u 'ärôrayä?[1]

Die Kamelhüter frugen da: ‚Ihr Kamele, wo soll denn die Tränke stattfinden?'

mid-bâ yuḍí: ‚Búr'u[2] u 'ärôraya!'

Eines antwortete: ‚Zu Búr'u soll die Tränke sein!'

'ärôrti yā labá-nin tágtai. wáḥai qâtei lābă-ḥaḍūb-gêl[3] *iyó labágendél.*

Am Morgen machten sich zwei Mann auf den Weg, nahmen zwei Milcheimer und zwei Wassereimer mit.

wáḥai yiḍâhdēn: ‚war-gêlu, galábta 'êlka hâ yimâdo, 'âwa ḥâ mirté'e!'[4]

Sie sagten noch: ‚Ihr Kamele, dass ihr gegen Sonnenuntergang zur Quelle kommt, damit ihr dann später abends trinkt!'

---

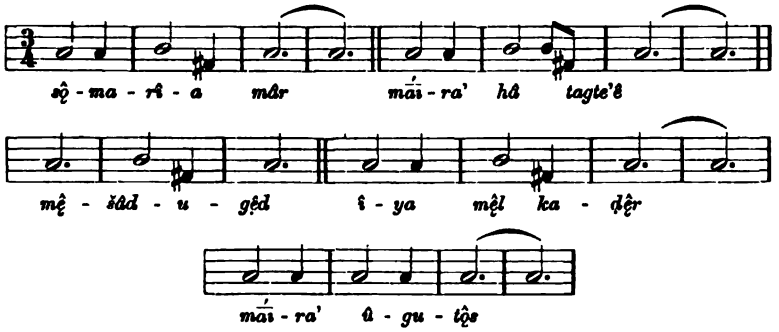
[1] = wo soll die Tränke stattfinden; zu *'ärôraya* vgl. LARAJASSE s. v. *aror*.

[2] Quelle im Gebiet der Ḥabr-yûnis.

[3] = zwei Eimer für Kamelsmilch, vgl. LARAJASSE s. v. *haḍub*.

[4] = *ḥâ mirtó* = damit du abends trinkst! (Bei LARAJASSE findet sich ein *mirr* — grazing of horses at night.) Dagegen *ḥá mairá'to* = dass sie (die Kamelin)

kólkāsâ gệli yími 'ệlki. Da kamen die Kamele zur Quelle.
kólkāsû mírtai ḥabênki. Dann tranken sie zu nacht.
márkas-ínnan ḥệsai, wúḥu yuḍí: Darauf sang einer der Jünglinge und sagte:


sộ - ma - rî - a mâr mā́ı - ra' hâ tagte'ê
mệ - šâd - u - gệd î - ya mệl ka - ḍệr
mā́ı - ra' û - gu - tộs

1. *sộ-mar-îa mâr!* 1. Gehe hin und kehre wieder!
2. *mā́ıra' hâ tagte'ệ!* 2. Geh zur Weide hin!
3. *mệš-âd-u-gệd*[1] 3. Nach dem Ort, wo gutes Gras,
4. *îya mệl ka-ḍệr!* 4. Und nach fernerem Ort!
5. *mā́ıra' û-gu-tộs!* 5. Mach dich auf zur Weide!

31. Verwünschung der störrigen Kamelin.

ínnam-bā ḥál mâli-jiréi. Ein Knabe pflegte ein Kamel zu melken.
ḥášo nirígʼ[2]*-yer yâi lệdaḥāı.* Die Kamelin hatte ein Junges.
nirígti-bā drûa[3] *ká-dilēı.* Eine Hyäne tödtete ihr das Junge.
ḥáši-bâ, kolki nirígti druâgi ká-dilēı, 'âno yẹ̄láṅ-weidḗı.[4] Als nun die Hyäne das Junge getödtet hatte, wollte sie keine Milch mehr geben.

---

abends weidet, frisst, auf die Weide *mā́ıra'* (Weide) geht! Zu dem Liedchen ist Folgendes zu bemerken. Die Kamele ziehen an der Tränke ein oder mehrmals vorüber, und da, nicht am Brunnen selbst, trinken sie. Ist der Durst gestillt, so gehen sie auf die Weide um zu äsen.

[1] = *mệša âd-u-gệd* = ein Ort, gut in Bezug auf Kräuter.

[2] vgl. L. REINISCH, 'Afar-Sprache s. v. *narig*.

[3] = Hyäne, findet sich bei LARAJASSE als *ḋurwa*.

[4] = sie gab keine Milch her, machte keine Milch.

ínnanki bâ gabyô wúḥu yuḍí:	Der Bursch sang da und sagte:
ḥáddād dîto-bā[1] *dábadâbo!*[2]	Wenn du dich weigerst, treff dich die Krankheit!
díra'[3]*-bâ il bę̂l!*[4]	Verliere in einer Dirá' ein Auge!
ḥága wá-ḥag[5] *bę̂l!*	In einem Ḥága ein Zitzenpaar!
mánso[6] *máraḍ*[7] *môd!*	Halt eine Mânso-Schlange für einen Zitzenstrick!
'în[8] *'ā́ūs môd!*	Halt einen 'În-Busch für saftiges Gras!
símbirírohô!	Strauchle und gleite aus!
sínda ká-jáb!	Brich dir die Hüfte entzwei!
lâba qā́ū[9] *ḍäḥdôd*	Dann soll aus der Mitte zweier Felsblöcke
qīqâ dälûn![10]	Der Rauch (deines bratenden Fleisches) hoch aufsteigen!

[1] = wenn du dich etwa weigerst; *ba* emphatisch angehängt.

[2] = treff dich die Krankheit. *dábadâbi gę̂la lâiyi* = die Krankheit (eine Art Fieber) hat die Kamele befallen.

[3] = nach der Erklärung soviel wie *jilâl* = Sommer. Bei LARAJASSE findet sich *diraḥ* und *duraḥ*. Doch scheint *dira'* (*dirá'di*) mehr der Frühling, die frische Jahreszeit zu sein, auf welche dann der *jilâl* und *ḥágā* folgen.

[4] = verlieren, beraubt werden; vgl. LARAJASSE s. v. Vgl. L. REINISCH, Saho-Sprache s. v. *balá*.

[5] = Zitzenpaar; man unterscheidet *ḥágga bídeḥ* und *ḥágga mídig* = linkes und rechtes Zitzenpaar.

[6] *(mansádi)* = dicke, schwärzliche Giftschlange, deren Biss in einer halben Stunde tödten soll, und die sich um die Zitzen schlingend, die Milch aussaugt; vgl. LARAJASSE dagegen s. v. *masso*.

[7] = Zitzenstrick, mit welchem je nach Bedarf die Zitzen der Kamelin zugebunden werden, um das Saugen der Kleinen zu verhindern.

[8] *('înki)* = ein ziemlich hoher Strauch, der keine Dornen, aber kleine Blätter, verschiedenfarbige Rinde hat und giftig ist; er kommt in manchen Gegenden in grossen Beständen vor. Die Kamele, die gern von ihm naschen, gehen zugrunde, wenn man ihnen nicht eine Art Fettbrühe als Gegenmittel reicht.

[9] *(qā́ūgi)* = grosser Felsblock. Zwei derartige Blöcke zusammengerückt, bilden einen Herd.

[10] *(dálun)* = sich weit erstreckend, hoch erhebend. Man sagt z. B. *qā́iladîru dálun dę̂ra* = sein Rufen schallt weit, ist weit vernehmlich.

32. Der Ausreisserin.

ínnam-ba gęl lä-jogí. Ein Knabe hütete die Kamele.

ḥálba dâqi wēidei ǭ wáḥai dônaisa ínai báḥsata. Eine Kamelin frass nicht, sondern wollte gern davonlaufen.

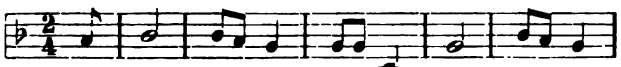
kólkāsû ínnanki gábiyei ǭ wúḥu yuḍí: Da sang der Bursch und sagte:

1. *qaulêy*[1] *Ilä bâm-bariyaðę́:*[2]
2. *ár, gęlá-kalâ sǭ-ḍâḥ-marēi, gâgi*[3] *ku dîdibi:*
3. *ilmahâgo jau-lêy*[4]*-ǭ gęla dâba jôgē.*[5]

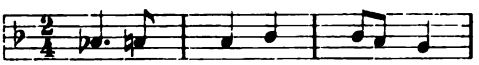
1. O Qaul, ich werde Alla bitten darum,
2. Dass ein Löwe, der mitten durch die andern Kamele ging, dich auf dem Weideplatz mit seinen Pranken festhält!
3. Dann wird dein Kind ein Geschrei erheben und hinter den (andern) Kamelen herlaufen!

33. Lieder der Hirtenmädchen.

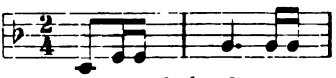
ḥabláha sǭmālîed yā âḍiga u-gú-hęsân: Die Somali-Mädchen pflegen die Herde anzusingen:



I. II. *howê hówe hô hówe hô-wê hówe-hô*



1. *mânta lęḥān hówe-hô*
2. *lâqi-nâ-yē hówe-hô*
3. *îô ma dâllō hówe-hô*



4. *îô ma da-'âl ḍigo*

[1] = o mein Qaul.

[2] = *bân báriya-ê.*

[3] = dass er dich auf dem Weideplatz *(gâgi)* festheftet; vgl. *dídib* bei LARAJASSE.

[4] = *jau-lêyi* = es wird ein Geschrei machen, anheben; vgl. *'ód-lesa* auf S. 168, Anm. 3.

[5] = wird hinter ihnen leben, sich aufhalten.

I.

1. *mánta*[1] *lęl-ān hówę-hô!*	1. Den lieben langen Tag
2. *lâqinâyę*[2] *hówę-hô!*	2. Hab ich nun schon gerufen!
3. *šô ma dâlō*[3] *hówę-hô?!*	3. Wird's Vieh denn gar nicht müde?!
4. *šô ma da'âl ḍigo?!*[4]	4. Will sich's denn gar nicht legen?!

II.

1. *dęla, dęlō*[5] *hówę-hô! dęla, dęlō hówę-hô!*	1. Auf, auf, du Schwarzbrüstiger!
2. *wâga dâla'i*[6] *hówę-hô,*	2. Hast du des Morgenrothes Aufgang,
3. *ę dušâ márai*[7] *hówę-hô,*	3. Das schon den Himmel bedeckt hat,
4. *wânad*[8] *dâi'ḥain hówę-hô?!*	4. Denn gar nicht wahrgenommen?!

34. Das Naschkätzchen.

ḥabár-ba innán-le.	Eine alte Frau hatte eine Tochter.
'ān-ā́i-lūšei.[9]	Sie bereitete durch Schütteln der Milch Butter.
ḥabárti wa búr'ad mêl ḍigtai.	Die Alte legte die Butter an einen Ort.

---

[1] = *mânta lęlä ân* = den ganzen Tag ich.

[2] = ich habe gerufen; von *lâqi* = rufen.

[3] = wird es denn nicht müde, ist es denn nicht müde; *šo* zweifelnd vorangestellt.

[4] von *da'âl ḍig* = sich auf das Ohr hinstrecken, lang niederlegen vom Vieh. *da'al* = Ohrläppchen, wie mir Herr Prof. REINISCH mittheilt.

[5] = ein an der Brust schwarzer, sonst hellfarbiger Widder, auch *wán dęlen* genannt, *sabênti dęleid* = das schwarzbrüstige Mutterschaf.

[6] = das Heraufkommen der Zeit. *dâla'i*, von طلع, vgl. auch LARAJASSE s. v. *dal'o.* [7] = und welches schon die Oberfläche *(dúša)* überzogen hat.

[8] *wânad* (= *mânad*) *dâi'ḥain* = hast du nicht gesehen? Bei LARAJASSE *ḍai* = look.

[9] = *'âno yai lûšei* = sie schüttelte Milch.

innánti wa ḥâtei; fár bai ku-'ôntai.
Das Mädchen stahl davon und ass mit dem Finger davon.

márkāsâ hūyedêd ká-baqátei.
Da bekam sie Furcht vor ihrer Mutter.

márkāsāi innánti teḍi: ‚êyahôyu, yâ fartāida súbaga kú-ḍūgēi?' [1]
Sie sprach: ‚Mütterchen, wer hat denn mit meinem Finger von der Butter genascht?'

hūyedêd teḍi: ‚môyi, kú-wada ḍûgnaδâ-nä!' [2]
Ihre Mutter erwiderte: ‚Ich weiss nicht recht, da wir ja wohl alle beide davon genascht haben!'

35. Kindergespräch.

ínnam-bā mḙl feḍí, innán-kalāutimi. [3]
Ein Junge sass an einer Stelle, da kam noch ein Mädchen herbei.

ínnanki yâ yuḍí: ‚hūyetéi wáḥai teḍí: „'âwa wân yânu qalánaina!"'
Der Junge sagte: ‚Meine Mutter hat gesagt: „Heut Abend werden wir einen Hammel schlachten!"'

innánti ya wáḥai teḍí: ‚'âwa 'âno no ḍámaina.'
Das Mädchen sagte: ‚Und wir werden heut Abend Milch trinken.'

ínnan-kalô-yimi, wúḥu yuḍí: ‚annágo 'âwa barîs bânu karsánaina.'
Ein anderer Junge kam hinzu und sagte: ‚Wir werden heut Abend Reis für uns kochen.'

innánti yā waḥāi teḍí: ‚ḥabêndambé ḥaḍûḍ bânu karsánaina.'
Das Mädchen sprach nun: ‚Morgen Abend werden wir Durra für uns kochen.'

ínnankî-wa wúḥu yuḍí: ‚berítu sáfar bânu díraina; barîs bâi no-kênayên.'
Der Knabe entgegnete: ‚Morgen werden wir eine Karawane abschicken; sie werden uns wahrscheinlich Reis bringen.

---

[1] = wer hat mit meinem Finger von der Butter geleckt? Vgl. LARAJASSE s. v. *duḵ*.

[2] = *kú-wada ḍûgnaδô* + *na*; über *ḍûgnaδô* = *ḍûgnai* s. p. 125 ff.

[3] = *innán-kale ú-timi*, vgl. weiter unten *ínnan-kalô-yimi* = *ínnan-kale ú-yimi*.

innánti wáḥai teḍí: ‚annáguna sáfar diránai ǫ timír bâi no kēnayên.‘

Das Mädchen sagte nun: ‚Auch wir haben eine Karawane abgeschickt; sie werden uns wahrscheinlich Datteln bringen.‘

ínnanki wúḥu yuḍí: ‚ābáḥai îyo aurkaiyâgi Bərbə́ra tâgi.‘

Der Knabe sagte: ‚Mein Vater ist mit unserem Kamel nach Berbera gegangen.‘

innánti wa teḍí: ‚hūyédi îyo aurkaiyâgi mädôbi yâ Berberá tägí.‘

Das Mädchen versetzte: ‚Meine Mutter ist mit unserem schwarzen Kamel nach Berbera.‘

ínnanki wā yuḍí: ‚ābáhai wúḥu sǭ-ibíneyä: ḳâlin.‘

Der Knabe sagte: ‚Mein Vater wird nämlich eine junge Kamelin kaufen.‘

innánti wáḥai teḍí: ‚hūyúdi wáḥai sǭ-ibíneisä: labá-wân îya sābə̂n.‘

Das Mädchen sprach: ‚Und meine Mutter, die kauft zwei Hammel und ein Mutterschaf.‘

ínnankalô-yimi wúḥu yuḍí: ‚walâšai ya Berberá tagtâi, ním bā gûrsatei.‘

Ein anderer Bursch kam hinzu und sagte: ‚Meine Schwester ist nach Berbera gegangen, sie hat einen Mann geheiratet.‘

nínki wā yuḍí: ‚labá-aur Berberá u-sǫ̂-dira, sǭr sǫ̂-sâraina.‘

Der Mann hat gesagt: ‚Schickt zwei Kamele nach Berbera, wir wollen sie mit Lebensmitteln für dort beladen.‘

innánta hūyedə̂d ya teḍí: ‚labá aur dôni mainí‘,[1] áfar âûr yānsǫ̂ dirâina.‘

Die Mutter des Mädchens erwiderte: ‚Nicht zwei Kamele, sondern vier wollen wir hinschicken.‘

innánta walâlkēd yâ yuḍí: ‚yâ kú-yuḍí: gûrso?‘

Der Bruder des Mädchens sagte: ‚Wer hat dir denn gesagt: heirate?‘

innánti wáḥai teḍí: ‚gûrigînu

Das Mädchen entgegnete: ‚Un-

[1] = *labá aur dôni mainí'i.*

mo-wanâgsana ǫ ânan jôgi kárain.'
sere Hütte ist nicht fein, und ich konnte nicht da bleiben.'

ínnanki wā yuḍí: ‚nín-kale ǭ wanâgsan yâd gursân-leḥā'it.'
Der Bursch (Bruder) sagte: ‚Du hättest einen anderen, hübschen Mann heiraten sollen.'

innánta hūyédēd ya wáḥai teḍí: ínnanka wa rúntīsi; nín-kale ǫ wanâgsan ǫ gệlo-badan ǫ âḍi-badan ǫ fáras-badan yâd gursân-leḥā'it.'
Die Mutter des Mädchens sprach: ‚Der Junge hat Recht; du hättest einen anderen Mann heiraten sollen, der hübsch, reich an Kamelen, Kleinvieh und Pferden wäre.'

innánti ya teḍí: ‚nínkan ān gúrsadei, wa wáḥ âḍi-badan, sóddom fáras bū lệyaḥai.'
Das Mädchen erwiderte: ‚Der Mann, den ich geheiratet habe, hat genug Kleinvieh, auch besitzt er 30 Pferde.'

ínnanki wúḥu yuḍí: ‚innáñyahai, wa walántaḥai! nín-kan ân kú eḍi «gûrso» wa nín ḥǫ̂la badan.'[1]
Der Junge sagte: ‚Schwester, du bist nicht gescheit! Der Mann, den ich dir zu heiraten rieth, ist ein reicher Mann!'

innánti ya wáḥai teḍí: ‚innáñyohô, nínkan ân gûrsadei wa nín wanâgsan.'
Das Mädchen entgegnete: ‚Bruder, der Mann, den ich geheiratet habe, ist ein hübscher Mann.'

innánta hūyedêd ya teḍí: ‚innáñyahai wâd walántaḥai.' ínnanka wa rúntīsi; waḥâd gursân-leḥaid nín wanâgsan!'
Die Mutter des Mädchens sagte: ‚Mädchen, du bist nicht gescheit. Dein Bruder hat Recht; du hättest einen gut situirten Mann nehmen sollen!'

‚innáñyahai, marka ābáhā yimâdo yû waḥ kú-oḍán! ímmenka soda'âl yû ku-maǧáñyaḥai.'
‚Mädchen, wenn der Vater kommt, wird er dir schon was sagen! Jetzt ist er allerdings fern von dir auf der Reise.'

ínnanki wā yuḍí: ‚malâ ābahâ,
Der Bruder sagte: ‚Vielleicht wird

[1] = ein Mann reich an Vieh.

kólku yimâdo wâ ku gǫ̂-re'i!'
dir der Vater, wenn er kommt, gar den Kopf abschlagen!'

innánta wáḥai teḍí: ‚ka-bíqi mâyu!'
Das Mädchen entgegnete: ‚Davor fürchte ich mich nicht!'

ínnanki wúḥu yuḍí: ‚márku yimâdo wâd ka-bíqi!'
Der Bruder erwiderte: ‚Wenn der Vater kommt, wirst du schon Angst kriegen!'

innánta hūyedêd teḍí: ‚ním-bai ḥāīsatai, malâ díli u mâyu!' [1]
Die Mutter des Mädchens sprach: ‚Wenn er nicht vielleicht gar den Mann tödtet, den sie genommen hat!'

ínnanki wā yuḍí: ‚wāīnu árki dônna!'
Der Bruder sagte: ‚Nun, wir werden ja sehen!'

hūyedêda wáḥai teḍí: ‚ním-bān árkai, wúḥu yudi: „berítu innánta ābíhēd wa imânaya!"'
Ihre Mutter fuhr fort: ‚Ich sah einen Mann, der sagte: „Morgen kommt der Vater des Mädchens!"'

ínnanki wa yuḍí: ‚berítu wa wanāgsáñyahai!'
Der Bruder sagte: ‚Na, da wird es ja morgen hübsch!'

innánta ābíhēd yâ yimi.
Der Vater des Mädchens kam.

innánta hūyedêd ya abíhēd wáḥai ku-teḍí: ‚innantâdi márk-ad tágtai yä 'árartai. Berberâ tagtāī, nín ḥabr-āūala gúrsatai.'
Die Mutter des Mädchens sagte zum Vater: ‚Als du gingst, ist sie entflohen, nach Berbera gegangen, und hat einen Mann von den Habr-Aual geheiratet.'

innánta ābihêd wúḥu yuḍí: ‚ḥalkę̂ ku-gûrsatai?'
Der Vater des Mädchens frug: ‚Wohin hat sie sich verheiratet?'

wâḥai teḍí: ‚Berbéra.'
Sie (die Mutter) sagte: ‚Nach Berbera.'

wúḥu yuḍí: ‚wáḥ-ba ḥǫ̂la mā-idisī?'
Er frug weiter: ‚Hat er euch denn etwas Vieh gegeben?'

wáḥai teḍí: ‚labá aur; labá aur dôni-māīnu.'
Sie antwortete: ‚Zwei Kamele; aber zwei Kamele mögen wir nicht.'

[1] = vielleicht wird er (ihn) tödten oder nicht (tödten).

wúḥu yuḍí: ‚maḥád-u sō-qādóh weidên?‘
Er versetzte: ‚Warum habt ihr sie denn nicht angenommen?‘

innanki wúḥu yuḍí: ‚labá-aur dôni mā́inu.‘
Der Sohn sagte: ‚Zwei Kamele mögen wir nicht.‘

nínki innánta gûrsadai wúḥu yuḍí: ‚tobán gệla iyo labá fáras qâta!‘
Der Mann, der das Mädchen geheiratet hatte, sagte nun: ‚Nehmt zehn Kamele und noch zwei Pferde!‘

yâ waḥ ba'án noqtā́i.[1]
Er wurde dann ein schlechter Kerl.

innánti ya ābíhēd u-sệ-'artai.
Das Mädchen lief wieder zu ihrem Vater zurück.

innánta hūyedêd teḍí: ‚ku dôni mā́inu ẹ 'órod ninkâgi ú-tag!‘
Die Mutter sprach: ‚Wir mögen dich nicht, lauf und geh zu deinem Manne!‘

innánti wä teḍí: ‚êyahôyu, nínki ân gûrsadei, nîn-ḥum-bû noqtā́i, ku-nóqon mâyu!‘
Das Mädchen sagte: ‚Ach Mutter, der Mann, den ich geheiratet habe, ist ein schlechter Kerl geworden, zu dem ich nicht zurückkehren mag!‘

ābíhēd wúḥu yuḍí: ‚wa-tâd na-dîtäi.‘[2]
Ihr Vater sprach: ‚Du bist uns ungehorsam gewesen.‘

innánti wáḥai teḍí: ‚âbẹ ī-dâ!‘
Das Mädchen bat: ‚Vater lass mich da!‘

ābíhēd wúḥu yuḍí: ‚sẹ-jôg!‘
Ihr Vater sagte: ‚Nun da bleibe!‘

36. Jugendspiele.

arûrta sō̩mālîed, ḥaddai gud'úr taḥai,[3] *wáḥai 'aiyârān:*
Wenn es dunkel ist, dann pflegt die Somali-Jugend Folgendes zu spielen:

---

[1] Wörtlich: er wurde etwas Schlechtes.

[2] = *wa-tâd na-dîdtai.*

[3] = Finsterniss ist; *taḥai*, obwohl es *gud'úrki* heisst, man also *yahai* erwartete.

ḍûmālāīsi.[1]	Verstecken.
ǭ wáḥai yeḍâhdān: ‚an 'âwa ḍûmalaisáno!'	Und sie sagen dann: ‚Lasst uns heut Abend verstecken spielen!'
labá qol-āī nǫ̂qtān.	Sie bilden zwei Parteien.
márkāsâ qolo-bó-mar ḍûmata.[2]	Einmal um das andere versteckt sich dann eine Partei.
wáḥai yeḍâhdān: ‚wâjib ínna kúligaiyu[3] *ná-wâda-ḥ̣ę̂šān!'*	Sie sagen: ‚Ihr müsst uns alle mit einander erwischen!'
kólkāsâ qolo ḍûmatai ǭ qoladî-kale dôntai.	Die eine Partei also hatte sich versteckt und die andere suchte.
kolkāsāī wâda ḥ̣ę̂šai.	Da erwischte sie alle.
kólkāsâ qoladî-kale ḍûmatei.	Nun versteckte sich die andere Partei.

ḥaddai 'adá-taḥāī, wáḥai yeḍâhdān: ‚an 'âwa lól 'aiyâro!'[4]	Ist es dagegen hell, so sagen sie: ‚Wir wollen heut Abend Holzwerfen spielen!'
kólkāsāī labá qoló iyo ínnan nóqtān.	Darauf bilden sie zwei Parteien und ein Junge bleibt übrig.
labáda qoló maga'ôdu wa: qólo gúd'uro, qoláda-kale 'âdo.'	Die Namen der beiden Parteien sind: die eine Partei Finsterniss (schwarz), die andere Partei Helligkeit (weiss).
kólkāsû ínnanku qóri sǫ̂-qāda.	Nun ergreift der Junge das Holz.
kólkāsâ labáda qoló ba inḍáha qárisa.	Da halten sich alle beide Parteien die Augen zu.

---

[1] *ḍuma* + *lāīsi* = Verstecken schlagen, machen; eine ähnliche Zusammensetzung wie *'od leisa* p. 168, Anm. 3. *laisi* ist verbum caus. von *lai (lei)*, reflexive Form ist *laiso*, z. B. p. 182, Z. 2 *an 'âwa ḍûmalaisáno* = lasst uns Verstecken spielen heute Abend.

[2] = *qólo ba ú mar ḍûmata* = einmal um das andere versteckt sich eine Partei. *qólo (qolâdi)* = Partei, Abtheilung.

[3] *wâjib* (واجب) *ínna kuligaiâga.*

[4] = *an 'âwa lol 'aiyârno: lol* oder auch *qóri-lol* = Holzwerfen; eigentlich wohl nur das Holz selbst, vgl. LARAJASSE, im Anhang s. v.

kólkāsû ínnanku qóriga tûra. Nun schleudert jener Junge das Holz fort.

kólkāsâ labáda qoló ba qórigi dônta. Darauf sucht jede der Parteien nach dem Holze.

mḕl bai gólä ká-ḍigtān.[1] An einer Stelle machen sie sich einen Zufluchtskreis zurecht.

márka qórigi gúdʿurô ḥḕšó, yāi yeḍâhdān: ‚gudʿurô, gudʿurô!‘ Wenn die Partei der Finsterniss das Holz erlangt, so rufen sie: ‚Die Schwarzen, die Schwarzen!‘

kólkāsâ gudʿurô golíhi u-sō-nóqtān. Dann kehren die Schwarzen (eilig) nach dem Asyl zurück.

wájib in ʿádo gúdʿur debâddä kúwāda qábato. Die Weissen müssen nun versuchen, die Schwarzen alle draussen zu fassen.

ḥaddânai wáda qâbān, ʾaiyârti ḥḕlēn. Wenn sie aber nicht alle fangen, so haben jene das Spiel gewonnen.

37. Dick und Dickchen.[2]

yéryer bāi yuḍí: ‚an šḕkaisáno!‘[3] Etliche Kinder sprachen: ‚Wir wollen uns Geschichten erzählen!‘

mid-bāi yuḍí: ‚anâ šḕkāinaya!‘ Eines sprach: ‚Ich will erzählen!‘

wúḥu yuḍí: Und darauf erzählte es:

šilín iyo gafánä mḕl wada feḍíjirēi. Dickchen und Dick lebten zusammen an einem Orte.

---

[1] = an einer Stelle machen sie sich einen Zufluchtskreis zurecht, grenzen ihn ab. Dieser *gólä (golâhi)* entspricht der Kunst beim Haschespielen unserer Kleinen. Man legt da die überflüssigen Kleidungsstücke ab, und auch Zuschauer pflegen da zu sitzen.

[2] Nach der Erklärung von Yûsuf ist *šilína* und *gafána* ein und dasselbe Thier, jedoch in verschiedenen Zuständen: die vollgesogene und blutgeschwollene Viehlaus heisst *gafána (gafanîhi)*, die ungesättigte, kleine dagegen *šilína (šilínti)*; vgl. LARAJASSE s. v. *šilín* und *gafanai*; s. ferner auch L. REINISCH, Bilin-Sprache s. v. *kedmá*.

[3] = lasst uns einander Geschichten erzählen, von *šêkaiso* und dieses von *šḕko* = Geschichte.

wáḥai yuḍâdēn:[1] *‚Ilâhaδô,*[2] *ʿęl anno ká ʿabnó na-sí!‘*
Sie sprachen: ‚Allah, gieb uns doch einen Quell, dass wir daraus trinken können!‘

kólkāsâ sīyí.
Da gab er einen.

kólkasā́ yeḍâdēn: ‚Ilâhaδô, ʿęl annu kú-maiḍánu na-sí!‘
Darauf baten sie: ‚Allah, gieb uns einen Quell, dass wir uns damit waschen können!‘

kólkāsâ Ilahǟ-si.
Da gab ihnen Gott einen.

kólkāsā́ māíḍēn.
Da reinigten sie sich.

márkāsâ gafaníhi ʿábbi.
Dann trank Dick daraus.

kólkāsâ šilínti ís-teḍí: ‚ʿęlki ká-ʿabb!‘
Da sprach Dickchen bei sich: ‚Trink auch daraus!‘

kólkāsā́ kú-ḍaʿdéi.
Da purzelte es hinein.

kólkāsâ gafaníhi šilínti jîdei.
Nun wollte Dick das Dickchen herausziehen.

kólkāsû jîdi-kâri-wâi.
Aber er vermochte es nicht.

kólkāsû tägí gábḍa mę̂l faḍę̂a[3] *ǫ̂ yuḍí: ‚gabḍó, gabḍá-islâmed,*[4] *šilínä-’ás ʿęl i-ga-gá-ḍaʿdéi!‘*
Da ging er nach einem Ort, wo sich Mädchen befanden, und sprach: ‚O Mädchen, ihr trefflichen Mädchen, Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen!‘

‚jîdei, jîdei, jîdi-kâri wâi!‘
‚Ich hab gezogen und gezogen und konnt's nicht erziehen!‘

---

[1] für *yuḍâḥdēn*, s. p. 127.

[2] = *Ilâha*, bezüglich *Ilähai* + vocativischem *ô*; über die Art der Anfügung als *δo* vgl. p. 125 ff. Doch könnte man *Ilâhaδô* auch als *Ilâ* + *haδô* auffassen, nachdem *Ilǟ* in Nr. 32 und in Parallele mit *war-hâδo-hâδe*, welch letzteres ganz nach den Anreden wie *gabḍó, gabḍá islâmed* gebildet ist, nur dass die erweiterte Exclamation *hâδo-hâδe* an Stelle des einfachen vocativischen *o (a)* getreten ist.

[3] = da ging er zu Mädchen, welche sich auf einem Orte aufhielten; ähnlich p. 185, Z. 4 *kólkāsû tägí, rag mę̂l faḍę̂a ú-tägí;* p. 185, Z. 13 *wodâd mę̂l faḍę̂a ú-tägí;* p. 186, Z. 14 *márkāsû hal mę̂l jōgta ú-tägí;* p. 187, Z. 6 *ḥaḍû́b mę̂l faḍí ú-tägí.*

[4] = O ihr trefflichen Mädchen! *islâmed* (von اسلام) eigentlich: gut, trefflich im religiösen Sinne und dann verallgemeinert; vgl. auch L. REINISCH, Saho-Sprache s. v. *salam.*

‚gabḍá i-lá-jîdâ má-tihín?[1]

‚Seid ihr solche Mädchen, die mit mir ziehen wollen?‘

‚war-hâδo-hâδe! rág na-gúrsada nǫ̂-dōn!‘

‚Ei ja wohl, Dick! Aber suche uns zunächst Männer, die uns heiraten!‘

kólkāsû tägí, rag mę̂l faḍę̂a ú tägí.

Da machte er sich auf und ging nach einem Orte, wo sich Männer aufhielten.

wúḥu yuḍí: ‚rágo, rág-islâmed! šilínä-'ás ʿę̂l i-ga-gá-ḍaʿdēi! jîdei, jîdei, jîdi-kâri wâi!

Er sagte: ‚O ihr wackeren Männer! Roth-Dickchen ist mir in den Brunnen gefallen! Ich habe gezogen und gezogen, doch konnte ich es nicht erziehen!‘

‚gabḍá i-lá-jîdá, rág-gursada má tihín?‘

‚Seid ihr solche Männer, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?‘

‚war-hâδo-hâδe! wodâd nǫ̂[2] *mehrîya nǭ-dôn!‘*

‚Freilich, freilich, Dick! Schaffe uns nur einen Priester herbei, der uns traut!‘

wodâd mę̂l faḍę̂a ú-tägí.

Er ging nun nach einem Ort, wo ein Priester war.

‚wodâdo, wodâd-islâmed! šilínä-'ás ʿę̂l i-ga-gá-ḍaʿdēi! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!‘

‚O du frommer Priester! Roth-Dickchen ist mir in den Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen, konnte es aber nicht ermachen!‘

---

[1] = Seid ihr solche Mädchen, die mit mir ziehen wollen? Hier ist zunächst nur ein Relativsatz *(i-lá-jîdâ)* vorhanden; im Laufe der Erzählung wächst dann aber die Anzahl der Relativsätze, mit der eigentlichen Frage zusammen, bis auf 14. Diese nun, im Verein mit der Anrede, geläufig vorzutragen, erfordert eine ziemliche Uebung des Gedächtnisses und der Zunge, da sonst die spasshaftesten Versprechungen (z. B. ein Kamel, welches aus dem Wasser wächst) und die sonderbarsten Lautvertauschungen unterlaufen können.

[2] = suche uns einen Priester, der uns traut; *mehrîya*, von arab. مهر, findet sich bei LARAJASSE als *meri* im Anhang.

‚gabḍá i-lá-jīdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya má tahā̄i?‘

‚Bist du ein solcher Priester, der Männer traut, welche Mädchen heiraten, die mit mir ziehen wollen?‘

‚war-hâδo-hâδe! hiklá'[1] *ān háḍsado î-dōn!‘*

‚Gewiss, gewiss, Dick! Aber bringe mir vorher einen Hikla-Baum, dass ich mich beschatte!‘

híklu ú-tägí.

Er ging zum Hikla-Baum.

‚híklu, hiklâ-islâmed! šilínä-'ás ʿę̂l i-ga-gá-ḍaʿdē̄i! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!‘

‚O du prächtiger Hikla-Baum! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen und bracht' es nicht fertig!‘

‚gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya, híklu u-háḍsado ma tahā́i?‘

‚Bist du ein solcher Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?‘

‚war-hâδo-hâδe! hál fáraḳa i-gadâqta î-dōn!‘[2]

‚Ja, ja, Dick! Aber bring mir erst ein Kamel, das mir die Knospen abnagt!‘

márkāsû ḥal mę̂l jōgta ú-tägí.

Darauf ging er zu einem Ort, wo ein Kamel war.

‚ḥâlo, ḥâl-islâmed! šilínä-'ás ʿę̂l i-ga-gá-ḍaʿdē̄i! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!‘

‚O du tüchtiges Kamel! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen, aber konnte es nicht erziehen!‘

‚gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada,

‚Bist du ein Kamel, das Knospen

---

[1] *(hikládi)* = ein Baum, der nicht allzu hoch, eine sehr umfängliche Krone trägt, die reichen Schatten spendet. *wa haḍsánaya* = ich schatte mich, von *háḍso* = sich schatten. *hiklá' ān háḍsado* = *hiklá ínān háḍsado.*

[2] = suche mir eine Kamelin, welche mir die Knospen abnagt. *faráqa*, von *fáraḳ (faráqqi)* = Knospe, arab. فرخ, فرخة.

wodâd ú-mehrîya, hikló u-háḍsado, ḥâl fáraq̇a ká-dāqta má tahā́ī?'	abknabbert von einem Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, die mit mir ziehen wollen?
,war-hâδo-hâδe! ḥāḍûb la-i-gú-lisó, î-dōn!'	,Ja, jawohl, Dick! Aber suche mir erst einen Eimer, mit dem ich gemolken werden kann!'
ḥaḍûb mę̂l faḍī ú-tägí.	Er ging zu einem Ort, wo ein Eimer war.
,ḥaḍûba, ḥaḍûb-islâmed! šilínä-'ás-ʿę̂l i-ga-gá-ḍaʿdḗī! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!'	,O du schöner Eimer! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen, vermochte es aber nicht zu ziehen!'
,gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya, hikló u-háḍsado, ḥál fáraq̇a ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-liso má-thai?[1]	,Bist du ein Eimer, mit dem ein Kamel gemolken werden kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, die mitziehen?
,war-hâδo-hâδe! bîyo la-i-gú maiḍó î-dōn!'	,Ja, ja, ja, ja, Dick! Aber such mir erst Wasser, womit ich gewaschen werde!'
bîyu ú-tägí.	Da ging er zum Wasser.
,bîyu, bîyu-islâmed! šilínä-'ás ʿę̂l i-ga-gá-ḍaʿdḗī! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!'	,O du gutes Wasser! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen und konnte es nicht erziehen!'
,gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada, wo-	,Bist du ein Wasser, um damit

[1] = *má tahā́ī.*

dâd ú-mehrîya, hikló u-háḍsado, ḥál fáraḍa ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-liso, bîyu la-gú-maiḍó má tihín?'

einen Eimer zu waschen, mit dem man ein Kamel melken kann, welches Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, welche Mädchen heiraten, die mit mir ziehen wollen?'

,war-hâðo-hâðe! gệdo na-gá-baḥa nô dōn!'

,Natürlich, natürlich, Dick! Aber suche uns erst Pflanzen, die aus uns hervorspriessen!'

gệdo ú-tägí.

Er ging nun zu den Wasserpflanzen.

,gệdä, gệdá-islâmed! šilínä-'ás ʿệl i-ga-gá-ḍaʿdē̄! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!'

,O ihr saftigen Pflanzen! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen und konnte es doch nicht erziehen!'

,gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya, hiklú u-háḍsado, ḥál fáraḍa ká-dāqta, ḥaḍûb la-gu-liso, bîyu la-gú-maiḍó, gệdo ká-baḥa má tihín?'

,Seid ihr Pflanzen, die aus einem solchen Wasser wachsen, um damit einen Tränkeimer zu waschen, mit dem man ein Kamel melken kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, die mit mir ziehen?'

,war-hâðo-hâðe! âḍi na-dâḍa nô dōn!'

,Sicherlich, sicherlich, Dick! Aber erst suche uns Schafe, die uns fressen!'

âḍi ú-tägí.

Da ging er zu den Schafen.

,âḍo, âḍ-islâmed! šilínä-'ás ʿệl i-ga-gá-ḍaʿdē̄! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!'

,O ihr trefflichen Schafe! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen, konnte es aber nicht heraus bekommen!'

‚gabḍá i-lá jîda, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya, hiklú u-háḍsado, ḥál fáraḳa ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-liso, bîyu la-gú-maiḍó, gệdo ká-baḥa, âḍi dâḳa má tahā̄i?‘

‚Bist du eine solche Herde, die Pflanzen frisst, welche aus dem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den ein Kamel gemolken werden kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir herausziehen wollen?‘

‚war-hâdo-hâde! dawó‘o na-‘ônta nệ-dōn!‘

‚Ja, ja, Dick! Aber suche uns erst einen Schakal, der uns frisst!‘

dawó‘u ú-tägí.

Da ging er zum Schakal.

‚dawó‘o, dawó‘-islâmed! šilínä-’ás ‘ệl i-ga-gá-ḍa‘dē̄i! jîdei, jîdei, jîdi kâri-wâi!

‚O du kühner Schakal! Roth Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen und habe es nicht erziehen können!‘

‚gabḍá i-lá jîdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya, hikló u-háḍsado, ḥál fáraḳa ká-dāqta, ḥaḍûb lagú liso, bîyu la-gú-maiḍo, gệdo ká-baḥa, âḍi dâḳa, dawá‘o ‘ônta má tahā̄i?

Bist du ein Schakal, der Schafe frisst, die Gräser essen, welche aus einem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den ein Kamel gemolken wird, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?‘

‚war-hâdo-hâde! mindî la-gú gauro‘ó î-dōn!‘[1]

‚Wohl, jawohl, Dick! Aber such mir erst ein Messer zum Schlachten!‘

mindí ú-tägí.

Da ging er hin zum Messer.

[1] = suche mir ein Messer, dass ich damit schlachte. *gā̄uro‘* findet sich neben *gệro‘* und *gệra‘*, s. auch LARAJASSE s. v.

‚mindę́, mindî-slâmed! šilínä-'ás ʿę̂l i-ga-gá-ḍaʿdḗi! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!‘

‚O du tüchtiges Messer! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen und gezogen, konnte es aber nicht ermachen!‘

‚gabḍá i-lá jîdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya, hikló u háḍsado, ḥál fáraḍa ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-liso, bîyu la-gú maiḍó, gę̂do ká-baha, âḍi dâḍa, dawáʿo ʿônta, mindî la-gú gauroʿó má tahā́i?‘

‚Bist du ein Messer zum Schlachten für einen Schakal, der Schafe frisst, die Kräuter essen, welche aus einem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den ein Kamel gemolken werden kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?‘

‚war-hâðo-hâðe! lissín la-i-gú lisó ī-dôn!‘

‚Ja, gewiss, Dick! Aber suche mir erst einen Schleifstein, um mich damit zu schleifen!‘

lissin ú-tägí.

Da ging er zum Schleifstein.

‚lissíno, lissín-islâmed! šilínä-'ás ʿę̂l i-ga-gá-ḍaʿdḗi! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!‘

‚O du wackerer Schleifstein! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen und konnte es nicht erziehen!‘

‚gabḍá i-lá-jîdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya, hikló u háḍsado, ḥál fáraḍa ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-lisó, bîyu la-gú maiḍó, gę̂do ká-baḥa, âḍi dâḍa, dawáʿo ʿônta, mindí la-gú-gauroʿó, lissín la-gú lisó má tahā́i?‘

‚Bist du ein Schleifstein um ein Messer zu schleifen zum Schlachten für einen Schakal, der Schafe frisst, die Kräuter essen, die aus dem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den ein Kamel gemolken werden kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen

Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?'

‚war-hâδo-hâδe! ḥabári lísta î-dōn!'
Gewiss, gewiss, Dick! Aber such mir erst eine Alte, die wetzt!'

ḥabár-bu ú-tägí.
Nun ging er zu der Alten.

‚ḥabárä, ḥabár-islâmed! šilinä-'ás ʿêl i-ga-gá-ḍaʿdēi! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!'
‚O du gute Alte! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen und gezogen und konnte es nicht erziehen!'

‚gabḍá i-lá-jîdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya, hiklú u háḍsado, ḥál fáraḳa ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-liso, bîyu la-gú maiḍó, gḕdo ká-baḥa, âḍi dâḳa, dawáʿo ʿônta, mindí la-gú-gauroʿó, lísin la-gú-lisó, ḥabár-listä má tahāi?'
‚Bist du eine Alte, die wetzt auf einem Wetzstein, mit dem man ein Messer schleift zum Schlachten für einen Schakal, der Schafe frisst, die Kräuter essen, die aus einem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den ein Kamel gemolken werden kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?'

‚war-hâδo-hâδe! áḳal ān sâḥedo î-dōn!'
‚Ja, freilich, Dick! Aber erst suche mir ein Haus, dass ich darin schlafe!'

áḳal-bu ú-tägí.
Da ging er zu einem Hause.

‚áḳalo, áḳal-islâmed! šilínä-'ás ʿêl iga-gá-ḍaʿdēi! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!'
‚O du treffliches Haus! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen, konnte es aber nicht erziehen!'

‚gabḍá i-lá jîdá, rág-gursada,
‚Bist du ein Haus, dass eine Alte

wodâd ú-mehrîya, hikló u hâḍ-sado, ḥál fáraḳa ká-dāqta, ḥa-ḍûb la-gú-liso, bîyu la-gú maiḍó, gêdo ká-baḥa, âḍi dâḳa, dawá'o 'ônta, mindí la-gú-gauro'ó, lís-sin la-gú-lisó, ḥabár-listā, áḡal ai sâható má tahāi?'

darin schlafen kann, die wetzt mit einem Schleifstein, mit dem man ein Messer wetzt zum Schlachten für einen Schakal, der Schafe frisst, die Kräuter essen, die aus einem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den man ein Kamel melkt, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?'

qafanî-bai yuḍí: ,'ęlki bān kú-noqónaya!'

(Nach vergeblichem Fragen) Da sprach Dick zu sich: ‚Ich will nach dem Brunnen zurückkehren!'

'ęlki bu yími.

Er kam zum Brunnen.

márkāsû iságę-na 'ęlki is-kú-ridēi.

Da stürzte auch er sich in den Brunnen hinein.

38. Räthsel.

ínnanki wiḥu yuḍi:
‚nínki ḍêra sâka wa ḍâmi.'

Der eine Knabe sprach:
‚Der lange Mann trinkt in der Frühe.'

ínnan-kalê-yuḍi:
‚wâ ḥogân.'

Der andere Knabe erwidert:
‚Das ist der Halfterstrick, an dem das Kamel früh getränkt wird.'

ki-ḥorê-yuḍi:
‚wáḥ sǫ-jęd-dibîle[1] ǫ rága sēiḍ-sēiḍa.[2]

Der erste Knabe spricht:
‚Etwas mit dem Blick eines Ochsen, das die Leute hin- und herschleudert.'

[1] = etwas den Blick eines Ochsen habend.

[2] Vgl. hiezu die Anmerkung 4, p. 167.

ki-kalê-yuḍí: Der zweite entgegnet:
‚wa rúnta! wa libâḥ.‘ ‚Ganz recht! Das ist ein Löwe.‘

39. Das Steckenpferd.[1]

ínnan-yer ya ḳórei kú-feḍí, wa gábyaya, wúḥu yuḍí: Ein kleiner Junge sass auf einem Stecken, sang und sagte:

1. *faraskā́iga bulâlä,* 1. Mein Renner ist gelbfarbig,
2. *bulâlä be'îdu;*[2] 2. Gelb wie eine Antilope;
3. *bîyu wa kâ-walâhi.*[3] 3. Dem Wasser ist er abgeschworen.
4. *faraskā́iga bulâlo,* 4. Du mein gelber Renner,
5. *wa-tā́inu bállan-laḥā́ina!*[4] 5. Wir könnten mit einander sprechen!
6. *ḥâ i-gú-legḍín!*[5] 6. Wirf mich nur nicht ab!
7. *bilāwáḥa ḍábarkā́ig-yo-bírta!*‘[6] 7. Denn auf meinem Rücken trage ich Dolch und Schwert!

40. Spottlied.[7]

yéryer sōmālîed wáḥai yiḍâdēn: Die Somali-Kinder pflegen Folgendes zu singen:

---

[1] Zum Liede vgl. das Gārâr Nr. 5 in der *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen*, Bd. III, 1897.

[2] = gelb wie eine Be'îd-Antilope.

[3] = abgeschworen, abhold; aus der arabischen Schwurformel والله.

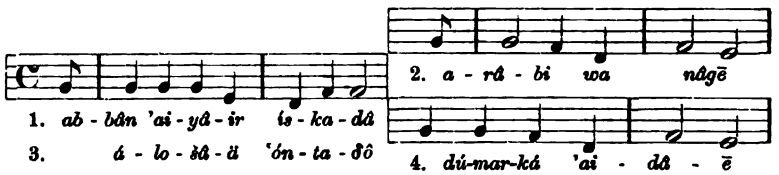
[4] = wir könnten uns gewisslich unterhalten *(ballan)*, scil. wenn wir wollten; zu *laḥā́ina* für *laḥā́in* vgl. p. 131 ff.

[5] von arab. لكد, لكز.

[6] eigentlich das Eisen, hier Schwert gemeint und als Femininum gebraucht, während *bírku* = Eisenschmuck (p. 167, Z. 2), vgl. auch LARAJASSE s. v.

[7] Die Somal, obgleich Muhammedaner, haben doch daneben noch eigenthümliche Speisegesetze oder Gewohnheiten. So pflegen die Männer nicht die Eingeweide *(álôsa)* der Thiere zu essen, sondern den Weibern zu überlassen. Die Araber werden nun von den Somal beschuldigt, Eingeweide zu essen wie die Weiber, die Frauenzimmer *(dúmarka)*. Die Somal besitzen nun nach dem Vorwurf der Araber eine besondere Vorliebe für die Haxen der Thiere. Diese Eigenthümlichkeiten bieten zu gegenseitigen Spötteleien eine willkommene Handhabe.

'abbân 'aiyâir ís-ka-dâ!	Meister, lass das Spielen sein!
ʿarâbî wa nâgê!	Die Araber sind Weiber!
álošâä ʿóntaðô,	Eingeweide essen sie
dúmarká 'aidâ-ê!	Zum Hohn und Spott der Weiber!
ínnan ʿarbēd-bá 'aiyârai wúḷu yuḍi:	Darauf singen die kleinen Araber folgendes Spottlied:
'abbân 'aiyâir ís-ka-dâ!	Meister, lass das Spielen sein!
sōmâlî wa nâgê!	Die Somali sind Weiber!
kírš iyô mirš ʿóntaðô,[1]	Bauch und Hufe essen sie
dúmarká 'aidâ-ê!	Zum Spott und Hohn der Weiber!



41. Bei der Beschneidung.

labá rę̰r ba mę̰l yîl.	Zwei Dörfer lagen in einer Gegend.
arûr-badan bai lę̰yiḷīn.	Die hatten viele Kinder.
arûrti wâ teḍí: ‚kólku gûgu dó'o, má na-la-gúdeiya?'[2]	Die Dorfjugend sagte nun: ‚Wenn die Regenzeit hereinbricht, ob wir da beschnitten werden?'

---

[1] *kirš* = كرش; *mirš* soll nach der Erklärung so viel wie Knöchel und Hufe und das knorpelige Fleisch derselben bedeuten. Auch sind die Somal bei den Arabern als grosse Suppenliebhaber (Suppe = مرقة) verschrieen, und es heisst von ihnen und ihrem Charakter:

fúd-ya-ʿábbka fárihîsi wa la-gá-fûggûda;
bádo ḥadê fûrûrmadó lō-mḍ-ḍōwâda!

Des Suppentrinkers Fingern muss man sich fern halten;
Dem Meer, wenn es in stürmischer Aufregung ist, darf man nicht zu nahe kommen!

[2] Die heranwachsenden Kinder beiderlei Geschlechts werden besonders während der Regenzeit *(gû)* verschnitten, da dann infolge des reichlichen Futters für die Thiere auch genügend Nahrungsmittel, besonders Milch für die Patienten vor-

kólkāsâ gûgi dâ'i. kólkāsâ la-gúdei. Da kam die Regenzeit, und da wurden sie beschnitten.

kólkāsâ innamáti bóksadēn. Die Knaben gesundeten alsbald.

kólkāsâ ḥablíhi ablôbḕn.[1] Die Mädchen blieben noch krank.

márkāsâ innan-yéri gabiyéi wúḥu yuḍí: Da sang ein kleiner Junge und sagte:

gabáḍḍá sâman,[2] *sâman, sâman, síl-ḥumantêdâ*[3] *dôni mā́ınu!*

Das Mädchen mit dem verschnittenen Haar, ihre böse Vagina wollen wir nicht!

42. Jugend hat keine Tugend.[4]

labá innam-ba mḕl-wâda féḍiyei. Zwei Knaben sassen bei einander.

innam-bâ yuḍi: ‚wár, má gōgaisâna?' Der eine frug: ‚Du, wollen wir uns Geschichten erzählen?

ki-kalê-yuḍi: ‚ḥâ!' Der andere erwiderte: ‚Ja!'

innankî-ḥorē yuḍí: Der erste Knabe sprach nun:

‚wár-yóyoyoyô!' ‚Junge, Junge, Junge, Junge!'

---

handen sind. *dó'o,* beachte hier die Vocalharmonie infolge des subjunctivischen *o* gegenüber *dâ'i* (p. 195, Z. 1).

[1] = sie litten noch an den Folgen der Verschneidung. *ablôbḕn* von *ablôu (ablôba)*; nach einer Etymologie, die ich Herrn Prof. REINISCH verdanke, liegt *āb* + *la* + *w* = ohne Vater sein, seinen Vater nicht nachweisen können, in Missachtung stehen, schlecht, schlimm daran sein, zu Grunde.

[2] = verschnitten; Haar, Nägel etc. werden den Mädchen um diese Zeit verkürzt und sie binden ein rothes Tuch (*'au, 'aūti*) um den Kopf.

[3] = das Böse der Vagina.

[4] Wie schon in der Einleitung bemerkt, gehört diese Art von Poesie den Flegeljahren der Somal-Jugend an, und nur der Jugend sieht man solche Reden nach, ja die Mutter freut sich wohl gar, wenn ihr Junge die andern gehörig übertrumpft; für die Erwachsenen aber ist derartiges Reden *ḥéšod,* Schande. Wie *ḍûmalā́ıso* (Versteckenspielen), *sḕkā́ıso* (sich Geschichten erzählen) vorwiegend der Kindersprache angehören, so auch p. 195, Z. 9 *gōgaisâna* von *gōgā́ıso* = sich geheimnissvolle Geschichten erzählen, wie denn auch diese Reime in einem geheimnissvollen Singeton vorgetragen werden. Vgl. LARAJASSE s. v. *guḥ.*

I.

‚húyedâ lébi[1]*-ḍę̂ra kórtáī,*	‚Deine Mutter ist auf einen hohen Lébi-Baum gestiegen,
ǭ láfta-sílka jábtḗī,	Und hat (beim Fall) den Knochen ihrer Vagina gebrochen,
ǭ âna kû-kabáyę̄ī;[2]	Und ich habe sie dir wieder hergestellt;
wáḥ ī-sī!‘	Gieb mir was!‘
ki-kalê-yuḍi: ‚wár-yóyoyoyô!‘	Der zweite Knabe entgegnete: ‚Junge etc.!‘

II.

‚máskaḥ, máskaḥ	‚Das Gehirn, das Gehirn
mús[3] *kū-ḍá‘tei;*	Fiel auf einen Zaun;
sílki-ḥábartā[4]	Die alte Vagina
wá-mskīn ḍége-la!‘	Ist bettelarm und taub!‘
ki-ḥorę̂-yuḍi: ‚wár-yóyoyoyô!‘	Der erste Knabe sprach wieder: ‚Junge etc.!‘

III.

‚húyedâ, ‘írka tágtā́ī ǭ ḍúlka tágtā́ī,	‚Deine Mutter ging in den Himmel und auf die Erde,
ǭ bakā́īlä sâfan[5] *sîlka sártā́ī!‘*	Und legte sich einen Hasen der Länge nach auf die Vagina!‘
ki-kalê-yuḍi: ‚wár-yóyoyoyô!‘	Der zweite erwiderte: ‚Junge etc.!‘

IV.

‚húyedâ, hā́rer[6]*-bā́ī hûwetâ*[7] *hā́rer-bā́ī gúgletâ,*[8]	‚Deine Mutter breitete eine Decke über sich, unter sich,

[1] Name eines sehr hohen Baumes.

[2] von *kab* = wiederherstellen; s. LARAJASSE s. v.

[3] = *'ǭd* = Umzäunung *(múski)*; vgl. LARAJASSE s. v. *mos*.

[4] = die Vagina deiner Alten, deine Alte.

[5] = einen langgestreckten Hasen, einen Hasen der ganzen Länge nach; wobei zu bemerken, dass die Hasen des Somalilandes sehr gross sein sollen.

[6] *(ḥärérki)* = geflochtene Matte zur Bedeckung der Hütte.

[7] von *hūwó* = sich bedecken, anziehen.

[8] von *gúglo* = sich die Bettstatt *(gogol)* zurecht machen.

gús lǫ qâḥá[1] *ḍigâ, qúffa'tâ, ḍústa!'*	Ein Penis wurde ihr bis in die Brust gesteckt, da hustete sie von vorn und von hinten!'
ki-ḥorê-yuḍi: ‚wár-yóyoyoyô!'	Der erste sagte nun: ‚Junge etc.!'

V.

‚quḥú îyo qaḥá![2]	‚ähä, ehi!
îyo sîlki habártā gabóu[3] *fā̄ḍéhä gô!'*	Und der alten Vagina schneide das kalte Fieber in die Rippen!'
ki-kalê-yuḍi: ‚wár-yóyoyoyô!'	Der zweite antwortete: ‚Junge etc.!'

VI.

‚líke,[4] *líke, líka-yâra*[5] *ḥâla ḍúġ-le,*[6]	‚Kleine Líke, mit einem Loche wie ein Trichter,
sîlki ḥábartā wâ wâda ḥílbu!'	Die Vagina deiner Alten ist ganz fleischig!'
ki-ḥorê-yuḍi: ‚wár-yóyoyoyô!'	Der erste Knabe sagte: ‚Junge etc.!'

VII.

‚húyedā Sôban[7] *sôban sil-ḥę̂ḍo,*	‚Deine Mutter Sobân hat eine Vagina wie eine grosse Milchschüssel,
sā̆gäl jírkedê-wā́ī[8]	In ihrem neunten Jahre schon
sîl lä-kí'i wḗīdḗī!'	Konnte sie wegen ihrer Vagina nicht in die Höhe!'

---

[1] *qâḥo (qāḥáda)* = Brust und obere Eingeweide; vgl. Larajasse s. v.

[2] Den krankhaften Husten alter Leute nachahmende Bildungen.

[3] für *'údur gabóu* = kaltes Fieber.

[4] Name eines Gewächses, das sich wenig über den Erdboden erhebend, seine anfangs geschlossenen vier grünen Blätter öffnet, wodurch eine fleischige Beere im Grunde des aus den Blättern gebildeten Trichters sichtbar wird; die rothe Beere wird gegessen und färbt roth ab.

[5] = *líke yéra* = kleine Like.

[6] Soll die trichterförmige Oeffnung bedeuten; *ḍúġ-le* = ein Loch habend.

[7] Name der Mutter.

[8] = *s. jirkêdi bai* = mit ihren neun Jahren *(jir)* sie . . .

43. Der liebevolle Bruder.[1]

Version a.	Version b.
1. *wā-tā́inu gûrrei,*	1. *wā-tā́inu gûrrei,*
2. *ḗ kór-o-ḥaiyânei,*[2]	2. *ḗ kór-o-ḥaiyânei,*
3. *ḗ âd so'oṅ-weîdei,*	3. *wā-tâd so'oṅ-wḗidei,*
4. *ḗ áṅ-ku-ḥambârei,*	4. *wā-tâṅ-ku-ḥambârei,*
5. *ḗ âd i-gu-ḥârtei,*	5. *wā-tâd i-gu-ḥârtei,*
6. *ḗ áṅ-ku-ḥabâlei!*	6. *wā-tâṅ-ku-ḥabâlei!*

1. Wenn wir fortziehen werden,
2. Und aufwärts wandern werden,
3. Und du dann nicht laufen kannst,
4. Und ich dich dann aufbuckele,
5. Und du mich dann vollkacken wirst,
6. Werde ich dich ins Grabloch stecken!

44. Auszählreim.[3]

farîr,[4] *kaîr,*[5] *báqbaq,*[6] *bîyu,*[7] *bóqol.*[8]

---

[1] Vgl. hierzu das in der Einleitung, p. 137 Gesagte. Die perfectischen Formen stehen für Futurum exactum.

[2] = und aufwärts wandern werden, eigentlich hinauf nehmen, von *ḥai;* also eine ähnliche Ausdrucksweise wie in Nr. 12 *gálabq̂d qabánnḗi* (p. 160, Z. 1).

[3] Dieser Worte bedienen sich die Ḥabr-ja'âlo beim Auszählen der Finger, indem sie beim kleinen Finger beginnen.

[4] aus *far-yer* = der kleine Finger.

[5] aus *ka-yer* = der kleinere Finger, nämlich in Bezug auf den nun folgenden Mittelfinger. Sonst heisst der zweite Finger *farq́ómu* oder auch *faq́ómu,* wobei *q́ómu* = *lába*; vgl. L. REINISCH, Saho-Sprache s. v. *lammá.* — Dem *farîr* und *kaîr* entsprechen in dem Auszählreim der Ḥabr-áual (vgl. p. 136) *sóni* und *sáni. sóni* bedeutet wohl den durch Fasten mager, dürr Gewordenen; vgl. arab. صَوْم und somali *son (sonka)* = Fasten. *sáni,* wohl entstanden aus ثانى = der Zweite; vgl. *isnin (isninti)* = Montag, der zweite Tag.

[6] = schlechter Gummi, sonst *farq́ého* = Mittelfinger.

[7] = Wasser, sonst *murdísu* = Schüssellecker, vgl. arab. مرث und مرد.

[8] = Hundert, sonst *sûl* = der Alleinstehende, Abseitsstehende, vgl. L. REINISCH, 'Afar-Sprache II. s. v. *sōl.*

Ueber das *va zur*.

Ein Beitrag zur Phonetik der tibetischen Sprache.

Von

Berthold Laufer.

(Schluss.)

7. Kehren wir nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurück, den Doppelformen *rɣa — ru*, *grɣa — gru* u. s. w. Diese Parallelwörter können sich nur aus einem ursprünglich einheitlichen Muttergebilde differenzirt haben, müssen ein Wort zum Stammvater gehabt haben, das so beschaffen war, dass sich daraus der Entwicklungsprocess beider jetzt neben einander herlaufender Wörter erklären lässt. Diese Deutung ergibt sich unschwer an der Hand der vorhergehenden Untersuchung über die Entwicklung des *w* und ist, da sie sich an thatsächliche analoge Erscheinungen der Sprache anlehnt, wenigstens keine in die Luft gebaute Theorie. Jede von mir angenommene Phase der Entwicklung lässt sich durch die besprochenen Erscheinungen rechtfertigen und erhärten.

Prähistorisches Grundwort:

**ruwa* (oder *rowa*).

**ruwá*	**rúwa*	
rɣwa	*rúɣa*	*ruw*
rwa	*rúɣa*	*ruɣ*
rɣa	*rúa*	*ruɣ*
rɣá	*ru*	*ru*

Die Ursachen der Entwicklung des ursprünglich zweisilbigen zu einem einsilbigen Wort sind in dem Einfluss eines starken ex-

spiratorischen Accentes zu suchen, der namentlich in der ältesten Geschichte der Sprache eine bedeutsame Rolle gespielt hat, wie dies denn CONRADY (*l. c.*, bes. S. 53) für die Entstehung der Präfixe überzeugend nachgewiesen. Dass zwei Betonungen wie *ruwá* und *rúwa* möglich waren, zeigen die Accentverhältnisse der modernen Sprache, s. bes. JÄSCHKE in *Monatsber.* d. Berl. Akad. 1861, S. 270/1. Zu *rwa* aus *ruwá* vgl. Sanskrit *duvá* und *dvâ*, gothisch *tvai*, zu *ru* aus *ruɣ* vgl. *paṭa iha* für *paṭav iha*. Bei der Entwicklung zu *ru* habe ich zwei Möglichkeiten offen gelassen, zwischen denen allerdings kein principieller Unterschied besteht; es handelt sich nur darum, ob das schliessende *a* in einer früheren oder späteren Periode verschluckt worden sei. Mit *ruw* — *ruɣ* vgl. *t'ab* — *t'aɣ* etc. im Dialect von Spiti. Mit *rɣá* ist jedoch noch nicht die letzte Stufe des lautlichen Verfalls erreicht, denn *rɣá* hat sich in der modernen Sprache theilweise schon zu *râ* abgeschliffen, wie *grva* zu *grâ* und *šva-ba* zu *šâ-ba*, ebenso *ts'á* in Ladâkh und Central-Tibet, RAMSAY S. 140, SANDBERG S. 287, ROERO S. 249; weitere Beispiele werden wir noch kennen lernen. Gerade dieses Stadium, in welchem ein grosser Theil der Wörter mit *va zur* den Forschern entgegentrat, mochte den ersten Anstoss zu der Theorie geliefert haben, dass dieses *v* ein graphisches Anhängsel von lebloser Starrheit sei. Im Persischen, wo wir einem ähnlichen Lautprocess begegnen, könnte man, wenn der frühere Zustand der Sprache für diesen Fall nicht bekannt wäre, auf denselben Gedanken kommen: خوان ‚Tisch' und خان ‚Fürst' werden beide *ḫân*, خواستن ‚wollen' und خاستن ‚aufstehen' werden beide *ḫâstân* gesprochen. Warum hat nun die Sprache zwei parallele Wortformen bei jenen wenigen Substantiven entwickelt, während das bei andern Wörtern mit *va zur* nicht der Fall ist? Das Tibetische ist ausserordentlich reich an Wörtern, die in lautlich mehr oder weniger verschiedenen Gestaltungen auftreten können, ohne dass in vielen Fällen Bedeutungsunterschiede zwischen diesen variirenden Formen wahrnehmbar wären. In vorhistorischer Zeit muss die Zahl solcher Varianten ungleich grösser gewesen sein als in dem uns erreichbaren geschichtlichen Abschnitt der Sprache. Die Einführung der Schrift,

die Annahme indischer Cultur, Religion und Philosophie übten, wie auf das gesammte geistige Leben, so insbesondere auf die Sprache die Wirkung einer Revolution aus: die neuen Ideen verlangten breitere und vertieftere Ausgestaltung von ihr, mehr elastische Spannkraft, höheres Wollen und ernstes Können. Die Tibeter, der Schwierigkeit dieser Aufgabe sich voll bewusst, haben sie mit zäher Energie verfolgt und meiner Ueberzeugung nach auch mit wahrhaft glänzendem Geschick bemeistert. Zahlreiche bisher unbekannte Begriffe mussten ihren Wiederhall in einem noch ungefügen und ungepflegten Idiom finden: so entstand ein hartnäckiger Kampf ums Dasein der vorhandenen Wörter; Münzen für Begriffe, die in dem neu erschlossenen Culturkreise keinen Ausdruck fanden, wurden als entwerthet verächtlich beiseite geschleudert; Concreta erhielten das Reis abstracter Begriffe aufgepflanzt, und neue Zusammensetzungen cursirten als neue Begriffe. Fast jede Cultursprache hat ja einen verwandten Process derart durchgemacht, aber nirgendswo lässt er sich auch heute noch so klar und durchsichtig verfolgen als gerade auf tibetischem Gebiete. Vor allem erlebten zu jener Zeit, die hier in Frage steht, die Doppelformen schlimme Tage; es galt ihre Existenz, um welche sie sich wehren mussten. Die Sprache seufzte ohnehin unter dem Ballast eines ungewohnten Gepäcks, das sie fast zu erdrücken schien, und war daher kurz entschlossen, eine Auslese zu treffen und dem Untergang nur das zu entreissen, was sich der neuen Ordnung der Dinge leicht anpassen und umprägen liess; manch gutes, braves Wort der alten Zeit, das heute die Wonne des Philologen gebildet hätte, ereilte so ein verrätherisches Geschick. Wo aber Doppelformen die Möglichkeit boten zu Modificationen und Weiterspinnungen des in den geschiedenen Lautcomplexen liegenden Grundgedankens, da erstand ihnen in diesem psychologischen Factor der Urheber ihrer Erhaltung. Für *gru̯a* in der Bedeutung ‚Ecke, Winkel' weiss Jäschke nur ein Citat aus dem Dzanglun zu geben, wozu ich noch aus Vyutpatti fol. 272 a 1 die Redensart *gru̯a bžir* = *caturṣukoṇeṣuḥ* fügen kann; im Uebrigen beschränkt sich aber diese Bedeutung auf die Form *gru*, während *gru̯a* den übertragenen Sinn

‚Schule' angenommen hat; ursprünglich aber haben beide Wörter jene örtliche Bedeutung gemeinsam gehabt, wie die obigen Citate darthun, heute dagegen hat sich die Scheidung der Bedeutungen ein für alle Mal vollzogen. Das beweist für die osttibetische Umgangssprache DESGODINS, der *gru* nur als angulus und *grwa* (bezw. *gra*) ausschliesslich als schola kennt, für das Westtibetische RAMSAY, der S. 5 und 25 *troo* und *to* (correct: *ṭu*, cerebralisirt aus *tru*, dieses aus *gru* entwickelt) für ‚Ecke, Winkel' und S. 142 für ‚Schule' *hloptá-kháng*, d. i. *slob grwa k'añ* anführt, für das Centraltibetische SANDBERG, S. 338, nach welchem *lob-ḍá* oder *lap-ṭá* die Bezeichnungen für ‚Schule' sind. *Gru* ‚Schiff, Fahrzeug' ist wohl eine von unserem *gru* verschiedene Wurzel, allein *gru-mo* ‚Ellenbogen' (vgl. *k'ru* Elle) möchte wohl aus *gru* ‚Ecke' entstanden sein, wie es denn auch von DESGODINS als angulus corporis erklärt wird. *Grwa* ist die Klosterschule, ein Seminar zum Studium der buddhistischen Theologie und kommt in diesem Sinne unzählige Male in der Literatur vor, sehr häufig in den Namen von Klöstern, so z. B. in *mÑa ris grwa ts'añ*[1] oder *rGyud grwa ts'añ*;[2] *grwa rigs* gebraucht „*Jigsmed-nam-mk'a*[3] zweimal in der Bedeutung von Schülerschaft eines Klosters, und Zamatog fol. 6 hat sich unter den mit *g* anlautenden Wörtern den Vers gebildet: *c'os grvar grul bum grib gnon bsruñs*, das heisst: ‚Man hütete sich in der Klosterschule vor dem Beschmutzen der Speisen durch *Kumbhâṇḍa's*. *Grwa* wird an dieser Stelle durch Sanskr. *koṇa* übersetzt, und wenn es nicht schon an sich klar wäre, dass *grwa* erst von der Einführung des Buddhismus ab, also erst in geschichtlich geklärter Zeit, zu der Bedeutung ‚Schule' hat gelangen können, da das vorbuddhistische Tibet schwerlich Schulen und deren Begriff gekannt haben wird, so würde die Anlehnung an jenes Sanskritwort hin-

[1] WASSILJEW, *Geografija tibeta*. Perevod iz tibetskago sočinenija Miňčžul-Chutukty. (russ.) Petersburg (Akad.) 1895, S. 35.

[2] CAUDRA DÂS, *Life of Sum-pa Khan-po*, *JASB.* p. I, 1889, S. 66.

[3] HUTH, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, II, Strassburg 1896, S. 241, 308.

reichen, um den Vorhang von dem anziehenden Schauspiel wegzuziehen, das sich in dem beredten Stück Sprach- und Culturgeschichte des *gryą — gru* offenbart. Die Religion ist es also gewesen, welche in diesem Falle conservirend auf Wort- und Formenschatz der Sprache eingewirkt hat; erst unter dem Einfluss der Cultursegnungen, welche der Buddhismus nach Tibet gebracht hat, als man sich eine Schrift, einen schriftgemässen Stil, eine Literatur errungen, konnte sich der nunmehr mit *gryą* unzertrennlich verknüpfte Gedanke entzünden, lebensfähig erzeugen und dauernd erhalten. Aehnliche Differenzirungen der Bedeutung haben auch bei den übrigen Parallelen stattgefunden, wenn auch nicht überall mit dieser Schärfe, wenn auch nicht immer mit einem tieferen Einblick in das innere Leben der Sprache verbunden. *Ryą* und *ru* bedeuten beide zunächst ‚Horn'; Zamatog fol. 14 erklärt: *rva ni dud ₀grvi ṅgo la skyes* d. h. *rva* ist das am Kopf der Thiere Gewachsene und setzt *çṛṅga* hinzu; diese Erklärung gleichfalls und ausserdem noch *viṣâṇa* gibt Vyutpatti fol. 269 b 2. Jedes Wort hat nun aber wieder nur ihm eigenthümliche, specialisirte Bedeutungen angenommen. *Ryą* heisst auch Scorpionstachel, niemals so *ru*. *Sdig pai ryą sbrags pa daṅ* ‚Scorpionen haben wir die Stacheln ausgerissen', lautet eine Stelle in dem Werke *Klu ₀bum bsdus pai sñiṅ po* fol. 14 b 5, die eine Parallele in einer Schrift der Bonliteratur aus der Oxforder Bodleiana findet, wo es fol. 4 a heisst: *sdig pai rva yaṅ bcad. Ryą-duṅ* ist ein aus Ochsenhorn verfertigtes Musikinstrument.[1] *Ru* scheint dagegen das Horn von Widdern und Ziegen, sowie das Geweih des Hirsches zu bezeichnen, vgl. Sandberg, S. 347 *sha-wa-ru-lep* (Ladâkh), *shaú-ru-chu* (Centr.-Tib.) ‚Hirsch', wobei er *ru-chu* mit *ru bcu*, also ‚Zehnender' erklärt, was aber schwerlich richtig ist, da nach Jäschke *ra-co* ein westtibetisches Wort für Horn überhaupt ist. Ramsay hat S. 28 und 151 *shárvvcho*, während Jäschke (*Dict.* 556) *ša-wa-ra-cu* und *-ru-cu* gelten lässt. Im Uebrigen weist Sandberg

[1] Desgodins, *Le Thibet d'après la correspondance des missionnaires.* 10e éd. Paris 1885. S. 393. Die Transscription *roua dong* erinnert an Jäschke's *roi*. Ueber *duṅ* s. Pander-Grünwedel, *Pantheon*, S. 105.

S. 287 für Horn dem Westen *rucho* und Centr.-Tibet *rá* (mit langem *a*, da aus *uá* entstanden) zu, ebenso RAMSAY, S. 62 *rucho*. Die Richtigkeit meiner Annahme erweist aber wohl ROERO, der S. 227 seine Transcription *rvvjô* durch corno di antilope o di cervo übersetzt, dagegen für corno qualunque ein sonst nicht aufgezeichnetes, wohl dem Hindustanischen entlehntes Wort *singh* (Sanskr. *çṛṅga*) hat. *Ru* erfährt nun auch die übertragene Bedeutung ‚Theil, Abtheilung' und bezeichnet z. B. wie das griech. κέρας und lat. *cornu*, den Flügel eines Heeres, was *rụa* nicht bedeuten kann. *Šụa* ist eine Art Intensivum zu *c'u* ‚Wasser'; es bedeutet ‚Hochwasser, Ueberschwemmung' und wurde von SCHIEFNER[1] an einer anscheinend verdorbenen Stelle des Dzanglun für *bša* vermuthet. JÄSCHKE hat eben dieses *šụa* in dem medicinischen Werke *Lhan t'abs* gefunden und vermuthet (mit einem Fragezeichen), dass es hier eine Art erblicher Krankheit oder Gebrechen bedeute; leider steht mir dieses Werk nicht zur Verfügung; indessen zweifle ich nicht, dass jenes *šụa*, wenn es wirklich den Namen einer Krankheit bezeichnet, mit *šu-ba*, *šo-ba* ‚Geschwür, Abscess' (S. *kiṭibha*, Vyutpatti fol. 309 b 2) in enger Verwandtschaft steht; wir hätten dann also noch ein Paar Parallelformen mehr. Zu *šva-ba*, das jetzt meist *šâ* lautet, und *šu* ‚Hirsch' ist zu bemerken, dass letztere Form JÄSCHKE nicht mehr gehört hat; ich schliesse daraus, dass sie bereits ausgestorben ist, weil sie eben überflüssig war. Sowohl *šụa* als *šụa-ba* fehlen im Zamatog; Vyutpatti kennt unter den Thiernamen nur *ša bkra hariṇa* ‚Gazelle' (fol. 265 a 4). *Dụa-ba*, *dụa-ma* scheinen die eigentliche Bezeichnung für ‚Tabak' zu sein, während *du-ba* im allgemeinen ‚Rauch' wie im besonderen ‚Rauch des Tabaks' ausdrückt, wie z. B. die Redensart *du-ba ˌt'uñ* (eig. saugen, trinken)[2] zeigt. Tabak heisst in West-Tibet nach CSOMA *t'a-ma-k'a*, nach JÄSCHKE *t'á-mag*, nach LEWIN, *Manual of Tibetan language*, S. 172 *hta-kha*, *htamakha*, S. 158

[1] Ergänzungen und Berichtigungen zu SCHMIDT's Ausgabe des Dzanglun S. 36. S. auch KOWALEWSKI, *Dict. mongol-russe-franç.* I, 553.

[2] Vgl. das japanische *tabako wo nomu* und das malaische *minum roko*. Ueber den Tabak in Tibet vgl. ROCKHILL, *Notes on the ethnology of Tibet* S. 709—11.

damaḳ, nach Ramsay S. 160 *tamak*. Die verschiedenen Bedeutungen jener Doppelformen lehren uns, dass sie thatsächlich verschiedene Lautcomplexe darstellen, dass nicht etwa *gru̯a* oder *ru̯a* als graphische Varianten von *gru* oder *ru* angesehen werden können; in demselben Verhältniss wie die Varietäten der lautlichen Form auftraten, regte sich das wechselnde Spiel der ihr anhaftenden Idee, um neues Streben, frisches Leben zu entfalten.

8. Wie sich fürstliche Geschlechter in Nebenlinien spalten und im Lauf der Zeit der eine oder andere Zweig in Ermangelung von Nachkommenschaft ausstirbt, so ist es zahlreichen tibetischen Wörtern mit ihren Parallelen ergangen. Manche gibt es darunter, die noch vereinzelte Spuren einstmals sicher weit verbreiteter Seitensprossen aufweisen, jetzt nur kümmerliche Fragmente eines ehedem blühenden Daseins. Jäschke bringt *Dict.* 41 a einen Ausdruck *k'u-yu*, der in Centr.-Tib. auch *'a-yú*[1] lautet, in dem Sinne von ‚hornlos', von Rindvieh gebraucht; ein Wort *k'u* = Horn hat er indessen nicht; das vermisste Bindeglied beschert jedoch Desgodins, der S. 85 a *k'u̯a* (mit *va zur*) = Horn anführt; *k'u* muss also wohl auch ‚Horn' bedeuten oder vielmehr bedeutet haben, da es nur in der Verbindung *k'u-yu* auf uns gekommen ist; in *yu* muss folglich die Negation zu suchen sein, die wohl nur aus *-yas* (= *-med*, vgl. *mt'a-yas ananta*) entstanden sein kann, indem sich *a* dem *u* assimilirte; nun gibt es freilich ein Wort *yu-bo* zur Bezeichnung eines hornlosen Ochsen, das aber sicherlich erst secundär aus *k'u-yu* entstanden ist, da man inzwischen die Bedeutung der einzelnen Glieder in dieser bald alterthümlich gewordenen Wortform (auch *k'u̯a* ist jetzt alterthümlich und veraltet) nicht mehr deutlich empfand und dann ganz vergass, bis schliesslich sich die Sprache ihrer monosyllabischen Tendenz gemäss mit *yu* begnügte. *K'u̯a* liefert uns wiederum ein schönes Beispiel von der alten Aussprache des *va zur*; es ist nämlich offenbar verwandt mit dem chinesischen *giāo* ‚gebogen' und *'kiāo* ‚Horn' und sammt diesen wiederum mit tib. *gug-pa* ‚gebogen', *kug-kúg*, *kyog*,

[1] Vgl. *ka-ya* und *'a-ya* ‚der eine von beiden', Desgodins 87 a.

kyag-kyóg ‚gekrümmt' u. s. w., vgl. die Reihe bei CONRADY *l. c.* S. 168; hinzuzufügen wäre derselben noch das siamesische *k'ăŏ'* ‚Horn'. Die moderne Form der Volkssprache für *k'ɣa* ist nach DESGODINS 141 a *gɣa*; bemerkenswerth ist, wie sich die Bedeutungen dieser Wörter im Gegensatz zu *ru* specialisirt haben: Nach einem einheimischen Lexicon bedeuten sie zwar 1) Horn, 2) die neuen Hörner des Hirsches, doch in der Umgangssprache bezeichnen *k'ɣa* oder *k'ɣa-ru* nur die Aeste des Hirschgeweihes, während der Stamm an sich *ru-co* heisst. Es ist mir daher auch nicht unwahrscheinlich, dass das von DESGODINS 141 a unter einem besonderen Stichwort behandelte, mit *dgo-ba, rgo-ba* übereinstimmende *gɣa* = eine auf den hohen Weideplätzen lebende Hirschart (JÄSCHKE 86 b: Antilope, procapra picticaudata) mit jenem *gɣa* = Hirschhörner identisch ist. Dann müssten die Präfixbildungen *d-go-ba*, *r-go-ba* (RAMSAY 28: *góa*) secundären Ursprungs sein, was deshalb sehr leicht möglich ist, weil *r* (*d* ist nur Vertreter für *r*: CONRADY S. 48) sich häufig bei Thiernamen findet und der Ueberrest eines Numeralwortes zu sein scheint; ich vermuthe, dass dieses *r-* aus *ri* ‚Berg' entstanden ist, das sich als erster Theil mancher Namen in der Gebirgswildniss lebender Thiere findet: *ri-dags* ‚Wild', *ri-boñ* ‚Hase',[1] wozu man *boñ*-[*bo* oder *-bu*] ‚Esel', *r-ña-boñ*, *r-ña-moñ* ‚Kamel', *sre-moñ* ‚Wiesel' vergleiche, *ri-rgyá* ‚Fuchs', *ri-p'ag* ‚Wildschwein' (Gegensatz *luñ-p'ag* ‚zahmes Schwein', wörtlich Thalschwein), *ri-bya* ‚Schneefasan', *ri-skyegs*, *ri-skegs* = *çârika*, Vyutpatti 266 a 1; vgl. dann *r-tsañs-pa* ‚Eidechse',[2] wobei *brag-gi*, der Zusatz des Lhan t'abs, fast mit Nothwendigkeit auf die Annahme der Gleichung *r-* = *ri* hinweist, *r-gag-cig* (RAMSAY S. 94 *ghal-chik*) westtib. ‚Eidechse', *r-gañ* ‚Stachelschwein', *r-kyañ* ‚wilder Esel'; *rta* ‚Pferd' gehört nicht hierher, s. CONRADY XII. In einzelnen Fällen mag *r-* auf *ru* oder das damit zusammenhängende *rus* (Knochen)

[1] SANDBERG S. 169 schreibt *ri-gong*, was daran erinnert, dass sowohl *boñ(s)*, wie *goñ* ‚Masse, Haufen' bedeuten; *ri-goñ* dürfte daher in etymologisirender Anlehnung an diese Thatsache gebildet worden sein; *boñ* findet sich dialectisch auch im Namen von Insecten, wo es aber sicherlich mit *buñ-ba*, *s-brañ-ma* ‚Biene' zusammenhängt und jedenfalls einer ganz anderen Wurzel zuzuweisen ist.

[2] Sanskrit-Aequivalente sind *kṛkalâsa* (Vyutpatti 265 b 3), *saraṭ*, *godhikâ*.

zurückgehen, nach Analogie von *ru-sbal, rus-sbal* ‚Schildkröte', wörtlich Hornfrosch, Knochenfrosch. Ergibt sich so, dass *r-go-ba* in *ri+go-ba* aufzulösen ist, so hätten wir in *go-gu̯a* wiederum ein altes Paar paralleler Wörter entdeckt.[1] *gu̯a* hat sich nur im Osten erhalten, denn nur Desgodins kennt diese Form, die Jäschke unbekannt geblieben ist; diese Erscheinung hängt eben damit zusammen, dass der Osten, wenigstens der Dialect von K'ams, den alten Zustand der Sprache am reinsten und treuesten bewahrt hat. *Gu̯a* dürfte, aus den angeführten Gleichungen zu schliessen, auf ein ehemaliges *giuvá* (vgl. Punti *ˌk'iū*), *giuu̯á, guu̯á, gu̯u̯á, gu̯á* zurückgehen. Jäschke führt ein Wort *ña* ‚Muskel' und die Verbindung *ña-c'u* ‚Sehne, Nerv' an (S. 184 a); dem gegenüber weiss Desgodins 369 a noch die alten Formen *ñu̯a* und *ñu̯a-c'u* mit *va zur* zu melden. Da aber der Nasal *ñ* mit den ihm entsprechenden Palatalen zu wechseln pflegt, wie z. B. innerhalb des Tibetischen *c'uñ-ba* und *ñuñ-ba* ‚klein' (vgl. auch tib. *ñi* ‚Sonne' mit chin. *žit* und Schiefner, *Mél. as.* I, 374), so sind *ñu̯a* und *c'u* als identisch und demnach als Parallelformen zu erklären, wofür vor allem auch die unterschiedlose Bedeutung und die Verbindung der beiden zu einem Synonymcompositum, welche verwandte Wörter mit besonderer Vorliebe betrifft, beredtes Zeugniss ablegen; nur dieser Vereinigung verdankt *ña* noch seine Existenz im Westen, sonst wäre es hier sicherlich wie *gu̯a* geschwunden; dank dem conservativen Zug des Ostens hat sich *ñu̯a* dort bewahrt, um gleichsam als Resultante die beiden sonst nicht verständlichen Kräfte *ña* und *c'u* zu deuten. *Zu̯a* ‚Nessel' (Jäschke, *Dict.* 485 a) kommt gewöhnlich in der Verbindung *zu̯a-ts'od* ‚Gemüse' vor; *zu̯a* ist = *ts'od*, denn *ts'*, *dz* und *z* sind verwandte und häufig wechselnde Laute: *ts'er-ma* ‚Dorn' — *zer, gzer* ‚Nagel', *₀ts'ir-ba* — *gzir-ba*, *₀ts'ag-pa* — *₀dzag-pa* — *gzag*, *₀tsˌugs-pa* — *₀dzugs-pa* — *zug-pa*, *₀dzer-ba* — *zer-ba*, *rdza* — *za* (westtib.); *d* ist wie alle Schlusslaute ein sehr beweglicher Laut, der in den meisten Fällen verloren gegangen ist; *rtsad* ist eine alte Form des jetzt allein gebräuchlichen *ṛtsa*; *zu̯a* geht also wahrscheinlich auf

[1] *Go-ba* verhält sich zu *gla-ba* ‚Moschusthier' wie *go-po* zu *glag*, beide = Adler.

zu̯ad zurück. Beide Wörter haben jedenfalls ursprünglich die allgemeine Bedeutung ‚Vegetabilien, Grünes, Gemüse' gemeinsam gehabt, bis auf *zu̯a* der specielle Sinn ‚Nessel' übertragen wurde. Zamatog erklärt fol. 13: *zva ni sño ts'od ts'er ma can.*

9. Wir haben bereits gesehen, dass sich *w* unter gewissen Umständen in *u̯* zu wandeln vermag; wir wollen nunmehr einige Fälle beobachten, wo es sich mit Sicherheit erweisen lässt, dass *va zur* ein ursprüngliches tib. *w* vertritt. Da haben wir eine Interjection *ku̯a* oder *ku̯a-ye*, die wahrscheinlich sich aus der besprochenen Interjection *wa* entwickelt hat; ich glaube das daraus schliessen zu müssen, dass mit *ku̯a* ‚*gu̯a*' und ‚*k'u̯a*' abwechseln, s. DESGODINS S. 141 a, woraus wohl hervorgehen möchte, dass der gutturale Anlautsconsonant das Nebensächliche, Unwesentliche, Secundäre darstellt, während mit grossem Nachdruck die Stimme des Rufenden auf dem *u̯a*-Diphthong verweilt, dem natürlichen Träger des Rufes; die Vorfügung des Gutturals scheint aus dem Anlass eingetreten zu sein, damit die zu einer energischen Articulation ansetzende Stimme an diesem eine feste Stütze fände, gleichsam tiefer ausholend einen wuchtigen Anlauf nähme, um das den Ausruf eigentlich bezeichnende vocalische Element desto kräftiger und nachhaltiger auszustossen; daher kam es, dass die Wahl der Media, Tenuis oder Aspirata ziemlich gleichgültig blieb; ist also der consonantische Anlaut von *u̯a* zu trennen und als ein historisch später entwickelter Factor anzusehen, so liegt es auf der Hand, dieses *u̯a* aus *rva* abzuleiten, das, wie wir gesehen, seinerseits fast wie *u̯a* klingt. Nach DESGODINS wären *ku̯a* wie *k'u̯a* veraltet und an deren Stelle *kye* getreten, das man denn auch in der Literatur, so vor allem in Beschwörungsformeln, *Dhâraṇî's* etc. (vgl. z. B. WADDELL, *Buddhism of Tibet* S. 418) am häufigsten verwendet findet. *Kye* scheint aus *ku̯a-ye*, *ka-ye* verkürzt zu sein, das die landläufige Grammatik als Vocativ in Anspruch nimmt. Zamatog fol. 4 führt die Dopplung *kye-kye* an und hat am Schluss der mit *k* anlautenden Wörter den Vers: *ˌdir ni ku̯a ye ˌbod pai ts'ig* d. h. zu dieser Kategorie gehört *ku̯a-ye* ein Wort des Rufens d. i. eine Interjection. *Situi sum rtags* S. 38 stellt die Regel auf

gaṅ miṅ brjod pai daṅ po ru
kye sbyar ba ni bod pa yin.[1]

‚Der Zusatz *kye* zu Anfang eines beliebigen gesprochenen Wortes bedeutet einen Ruf.' Der ausführliche Commentar erläutert seinen Gebrauch, citirt als Beispiele *kye lhai lha, kye k'a lo bsgyur-ba, kye lha, kye rgyal po c'en po* (*mahârâja*), bemerkt, dass es in Versen auch hinter das Nomen treten kann, wie z. B. *bdag la dgoṅs šig mgon po kye* ‚gedenke meiner, o Beschützer' (*nâtha*), geht dann zu *ka-ye* und *kṵa* über, deren Anwendung zwar offenbar durchaus nicht schön sei, obwohl sie thatsächlich auch den Ruf verdeutlichten (*bod pa gsal byed yin mod kyi*), da mit ihnen der Begriff des Hochfahrenden und Schrecklichen (*sgeg c'os daṅ drag šul*) verbunden sei, erwähnt ihren Gebrauch bei Ermahnungen (*bskul-ba*), Tadel (*ˌp'ya-ba*), Gesang (*glu len*) und versteckten, spöttischen Lehren (*zur gyis ston-pa*), erörtert dann die Frage, dass *kye* zwar für einen Rufcasus, einen Vocativ gehalten werde, was aber nicht allgemein angenommen werde (*mi ˌt'ad de*) und gelangt endlich durch eine Vergleichung der tibetischen mit den indischen Casus zu dem Schluss: *des na kye žes pa ruam dbye ma yin žiṅ bod pa gsal byed kyi sgra yin te legs sbyar gyi he bho bhos sogs daṅ mts'uṅs par šes dgos so* d. h. daher ist *kye* kein Casus, sondern vielmehr ein Wort zur Verdeutlichung des Rufes, von welchem man wissen muss, dass es gleich *he, bho, bhos* des Sanskrit ist. Für ‚Rabe, Krähe' hat das Tibetische folgende Ausdrücke: 1. *k'ṵa*, 2. *k'ṵa-ta*, 3. *kṵa-ka* (Desgodins S. 1), 4. *kâ-ka* (Jäschke), 5. *ka-ka-wa-ta* (Desgodins). *Kâka* ist natürlich das dem Sanskrit entlehnte Wort für Rabe; verwunderlich aber ist es, dass Jäschke, *Dict.* 37 a, *k'ṵa-ta* als Sanskritwort erklärt und gar im Handwörterbuch 36 b *kâka* dahintersetzt; zunächst wäre es gar nicht zu verstehen, warum die Tibeter das zweite *k* in *t* verwandelt haben sollten, dann, wie sie an Stelle von *â* zu *ṵa* gelangt wären, schliesslich, was das wunderbarste wäre, dass sie in diesem Falle nicht einmal ein eigenes Wort für Rabe hätten

[1] Der Commentar umschreibt erklärend in Prosa: *gaṅ yaṅ ruṅ bai miṅ brjod pai t'og mar kye žes bya ba sbyar ba ni bod pai ruam dbye gsal bar byed pai sgra yin no.*

und sich in Verlegenheit darüber Raths aus dem Indischen erholen müssten. Ueber das *ɣa* möchte sich vielleicht mancher leichten Herzens hinwegsetzen, der die moderne Aussprache des Wortes vergleicht: JÄSCHKE schwankt zwischen *k'a-ta* und *k'va-ta*, RAMSAY S. 26 kennt nur *kháta*, ebenso SANDBERG S. 170, ROERO S. 228 *kata*. Nun haben wir bereits im § 6 erfahren, dass nach der Vyutpatti *wa* auch Rabe, Krähe heisst und *ko-wag* nach JÄSCHKE und DESGODINS ein Ausdruck zur Bezeichnung des Rabengeschreies ist. Dass dieses *wa* und *ko-wag* mit *k'ɣa* zusammenhängen, ja dass *k'ɣa* direct aus *kowág* entstanden ist, nach Analogie von *rɣa.* aus *ruwá*, das bedarf gar keines weiteren Beweises; der blosse Hinweis genügt, um zu überzeugen. Alle drei Wörter sind natürlich Nachahmungen von Naturlauten,[1] so dass allein schon aus dieser Thatsache der rein tibetische Ursprung von *k'ɣa* zu folgern wäre. *K* und daneben *r* finden sich am häufigsten in den Namen des Raben: κόραξ, *corvus;* jap. *karas(u)*, manju *keru*, mong. *keriye*; koibalisch *kârga, kuskun*; türk. *kâk* (vgl. Sanskr. *kâka!*), *kakil, kâkta* das Krächzen (RADLOFF, *Versuch eines Wörterbuchs der Türkdialecte* II, 1. Lief., 1895, p. 57, 62, 66); finnisch *korppi, kaarne*; magyar. *károg* krächzen; Suaheli *kunguru*; siam. *ka*; malaisch *gagak*, oročonisch *gaki*, goldisch *gai* (GRUBE, *Goldisch-deutsches Wörterverzeichnis*, S. 32), deutsch *gackern*, magyar. *gágog*; mon. *kh'ḍāk*, khmêr *k'êk* (KUHN, ‚Beitr. z. Sprachenkunde Hinterindiens', *Sitzungsber. Bayr. Akad.*, 1889, 214). *K'ɣa* findet sich schon bei SCHRÖTER S. 22, in der Vyutpatti fol. 265 b 4, wo es heisst: *spyi rtol can* (d. h. der Unverschämte) *nam k'ɣa ˛am bya rog = dhvāṅkṣa koka ˛am cilli*; *koka* dürfte wohl auf einer Verwechslung mit *k'u-byug = kokila* beruhen und *cilli* auf Verwirrung von *k'ɣa* und *k'ra*, wie sie z. B. im Dzanglun vorkommt, vgl. SCHIEFNER, *Ergänzungen* S. 51. Zamatog fol. 6 erklärt: *˛dir ni k'ɣa ni ˛dab c'ags so* ‚zu dieser Kategorie, d. h. den Wörtern mit anlautendem *k'* gehört *k'ɣa*, ein Vogel'. *K'ɣa-ta* scheint heute das gebräuchlichere

[1] WÜLLNER, *Ueber die Verwandtschaft des Indogermanischen, Semitischen und Tibetanischen*, Münster 1838, S. 182, benutzte unter anderem dieses Wort als Beweisstück seiner excentrischen Idee.

Wort zu sein; *ta* ist ein nicht mehr sicher zu erklärendes Anhängsel, das aber wohl keine andere Bedeutung beanspruchen kann als die von ‚rufen, schreien', verwandt mit *sgra, sgrog-pa, grags*; vgl. übrigens das Synonym für *k'ɣa-ta*: *bdag-sgrog* der (*b*)*dag*-Rufer. *Ka-ka-wa-ta* ist aus zwei Gründen interessant, einmal weil hier das alte *wa* noch erhalten und sich ebenso wie *k'ɣa* mit *ta* verbindet, was also auch noch die Verwandtschaft zwischen beiden beweisen würde, sodann da *wa-ta* mit dem indischen *kâka* zu einem Synonymcompositum verbunden ist zur Bezeichnung eines grossen Raben; die merkwürdigste aller Formen ist jedoch *kɣa-ka*, die ich mir nur aus einer Vermischung der beiden einander so ähnlichen indischen und tibetischen Elemente zu erklären vermag. Etwas anders als bei *kɣa* und *k'ɣa* liegt die Sache bei *lɣa-ba*. Jäschke, *Dict.* 541 a, schreibt dieses Wort auch *lɣa-wa* und transscribirt *lwa-ba, lwa-wa*; es bedeutet ‚wollenes Tuch oder Kleid' und entspricht Sanskr. *kambala*, nicht *krambala*, wie im *Dict.* verdruckt ist. Die regelrechte Schreibung *lɣa-ba* finden wir z. B. in Târanâta's Werk *bKa babs bdun ldan* ed. by Sarat Chandra Dás, Darjeeling 1895, auf S. 24 (im 4. Capitel), Zeile 17—19 dreimal, dagegen auf Zeile 26 und 28 derselben Seite steht *lâ-ba*, ebenso S. 25, Zeile 28. Das lange *â* ist, wie in allen übrigen Fällen dieser Art, aus *ɣa* entstanden. Doch es findet sich auch die Schreibung *la-ba* ohne Bezeichnung der Länge, wie das überhaupt in der Regel der Fall ist; so bei Schiefner, *Bharatae responsa Tibetice cum versione latina*, Pet. 1875, 7 *des la-ba rin po c'e bgos pas ₀di ni dei ₀od yin no*; bei Rockhill, *Udânavarga*, Lond. 1883, S. 143 no. 2 *skrai la ba chan* with hair mats, wie er diesen Ausdruck übersetzt, den Jäschke dagegen als eine Art wollenes Tuch auffasst; in anbetracht dessen, dass *sKrai lɣa ba can mi p'am pa*, der Name eines Irrlehrers, dem indischen *Ajitakeçakambala* entspricht (s. Schiefner, *Ergänzungen* S. 17), dürfte die Auffassung des englischen Gelehrten vorzuziehen sein. *La* schreibt auch Waddell, *Buddhism of Tibet*, S. 343 no. 5, in *lagoi*, d. i. *la gos*. Jenes *skrai la-ba* scheint die Erinnerung an *lcaṅ lo*=*jaṭâ* (s. darüber Pander-Grünwedel, *Pantheon* S. 50 u. no. 1) nahe gelegt und Veranlassung

zur Entstehung von *lca-ba* geboten zu haben, das nur von WASSILJEW in seinen Noten zu SCHIEFNER's Uebersetzung des Târanâtha S. 324 bezeugt wird. Da er dieses Wort mit ‚schwarzes Filzgewand' übersetzt, da er diese Bedeutung mit Sanskr. *kambala* identificirt, da dieses Wort hier Eigenname eines Mannes ist, der in anderen Werken, z. B. sehr häufig im *bKa babs bdun ldan* S. 21, Z. 6, S. 23 Z. 16, S. 26, Z. 3 u. s. w., bei WASSILJEW, *Der Buddhismus*, S. 356, 374, *Lu̯a-ba-pa* genannt wird, so kann kein Zweifel sein, dass dieses *lca-ba* nur eine in etymologisirender Anlehnung an *lcaṅ* entstandene Variante von *lu̯a-ba* ist, wenn nicht gar die Annahme berechtigter erscheinen möchte, dass es auf einem sehr leicht erklärlichen Schreibfehler einer Handschrift oder eines Holzdruckes beruht. Der tibetische Name des *Kambala* wird bei Târanâtha (s. SCHIEFNER, Târ. II, S. 188) statt *Lu̯a-ba-pa* oder *Lu̯a-wa-pa* ‚*Wa-wa-pa*', ja sogar ‚*La-lu̯a-pa*' geschrieben; SCHIEFNER hält diese Orthographie für falsch. Aber auch ein Schriftsteller des 19. Jahrhunderts, „Jigs-med-nam mk'a, hat den Namen eines Dämons, *Navakambalakûṭa* durch *Wa-ba* (statt *lu̯a-ba*) *dgu brtsegs* übertragen s. HUTH, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei* II, 116, no. 5, so dass hier von einem Irrthum wohl kaum die Rede sein kann; es kann sich vielmehr dabei nur um eine lautgeschichtliche Wandlung handeln. Das *va zur* in *lva-ba* ist von Hause aus ein rein consonantisches, mit dem tib. *w* übereinstimmendes *w* gewesen, das seine deutliche, scharfe Articulation weit länger und sorgsamer bewahrt hat, als das in anderen Wörtern der Fall gewesen ist; daher konnte auch nur die Schreibweise *lwa-wa* aufkommen, die ihre Wurzel in einer ganz energischen Assimilation des *b* in *ba* an das vorhergehende *w* hat; gleiche oder doch verwandte Consonanten in zwei aufeinanderfolgenden Silben zu erzielen ist eine der auffallendsten und weitgreifendsten Tendenzen des tibetischen Sprachgeistes. In dem *l* von *lwa-wa* erblickt nun der Tibeter einen übergeschriebenen Präfixbuchstaben, der nach einer allgemeinen Regel in der Aussprache verstummt: und so ward *lwa-wa* zu *wa-wa*.[1]

[1] Vgl. WASSILJEW, *Geogr. Tib.*, p. 55, *Lval-gâ-si* = *Walgasi*, *Wan-Guši* und dazu ROCKHILL, *The land of the lamas*, S. 129.

Dies stellt wenigstens mit voller Sicherheit die heutige Aussprache vor und wird keineswegs dadurch widerlegt, dass daneben die Schreibweisen *Lu̯a-ba*, *Lu̯a-wa* in Kraft sind; denn Phonetik und Orthographie haben in Tibet niemals gleichen Schritt gehalten, diese verharrte stets aus ehrfurchtsvoller Scheu vor der traditionellen Heiligkeit des geschriebenen Wortes auf ihrem alten Standpunkt, denn sie ist einzig und allein in die Hand des Menschen gelegt, jene musste, dem Gesetz gehorchend, das die Sprache bindet, ihr Schicksal erfüllen, mochte sie wollen oder nicht. Die Schreibung *wa-wa* nach der Aussprache bedeutet daher einen Durchbruch des Princips, eine Auflehnung gegen das bestehende System; solche Befreiungsthaten begegnen leider nicht allzu häufig in den erstarrten Versteinerungen tibetischer Schreibungen, und da, wo sie auftreten, muss man sie als Hilfsmittel zur Reconstruction der Lautgeschichte um so dankbarer entgegennehmen.[1] *Lwa-wa* hat also eine gewissermassen selbständige, man möchte fast sagen, eigensinnige Entwicklung durchgekostet; die letzte Ursache dieser Besonderheit mag in der Schwierigkeit der Verbindung von $l + w$ zu suchen sein, Laute, die keineswegs dazu angethan waren, ein freundschaftliches Bündniss einzugehen; es waren eben Laute, die sich nicht friedlich ausgleichen konnten, sondern bekämpfen mussten, und einer musste nothwendig unterliegen. Wenn daher auf der anderen Seite der Versuch unternommen wurde, *lwa-ba* nach der Analogie der übrigen Bildungen mit *va zur* zu gestalten, so glaube ich schwerlich, dass man überhaupt je *lu̯a-ba* gesprochen hat; vielmehr hat man aus Bequemlichkeit des Sprechorgans kurzen Process gemacht und den schon gestreiften Uebergang zu *la-ba*, *lâ-ba* sofort vollzogen. Inwieweit diese beiden Formulirungen *la* und *wa* in der heutigen Sprache Geltung haben, ob und wie sie sich etwa dialectisch vertheilen, ob sich ihre Bedeutungen scheiden, darüber vermag ich leider nichts anzugeben: unsere Quellen lassen uns in dieser Frage im Stich. Dass Schiefner's

[1] Nonnulla ejusmodi sunt, ut facile appareat, eam pronuntiandi rationem, quam sequuntur Tibetani recentiores, vim quandam exercuisse, veluti *Hri-harša* pro *Šrî-harša*. Schiefner, Praefatio ix zur Textausgabe des Târanâtha.

la-lụa nichts als ein Fehler der Handschrift ist, bedarf keiner Ausführung. Noch eins: es wäre zu beachten, dass es auch ein Sanskritwort *lava* ‚Wolle, Haar' gibt. Sollte dieses vielleicht indirect auf die Entstehung von *la-ba*, *lâ-ba* hingewirkt und deren lautliche Gestaltung von sich abhängig gemacht haben? Dass es tibeto-indische Mischwörter gibt, haben wir ja bereits bei *k'ụa—kụaka* gesehen.[1] Aus dem starken Einfluss des Sanskritwortes würde sich dann das Uebergewicht von *la-ba* über das natürlich entwickelte *wa-wa* leicht erklären; *la-ba* ist ja an sich, wie dargelegt, aus dem Tibetischen leicht zu verstehen, aber nur als Analogiebildung; diese hätte vielleicht nicht stattgefunden, wenn sich dem Tibeter in diesem Worte nicht ein Gefühl der Wahlverwandtschaft mit Sanskr. *lava* geregt hätte; so trafen Fremdes und Nationales auf einander und kreuzten sich, und die Frucht dieser Verbindung war *la-ba*, in dieser Erscheinung ein Bastard, der den legitimen Bruder *wa-wa* beiseite drängte. *Tsụa* ist ein nach JÄSCHKE auf Ladâkh beschränktes Wort und bedeutet: Feuerschwamm, Zunder. Nach SANDBERG, S. 354, lautet es in Lad. *tsá*, in Central-Tibet *shrá-wa*. Letzteres wird *spra-ba* geschrieben und nach JÄSCHKE auch in West-Tibet *šra-ba* gesprochen; es ist das allgemein gebräuchliche und wohl auch ursprüngliche Wort, aus dem sich *tsụa* entwickelt hat. Der Wechsel von *ts* und *s* ist schon einmal berührt worden,[2] und *spra* ist sicherlich mit *spa* oder *sba* ‚Bambusrohr' verwandt, dessen Benutzung zum Herdfeuer in Tibet bereits Marco Polo erwähnt, s. H. YULE, *The book of Ser Marco Polo*, 2. ed., II, 33, 34. Wie in K'ams aus *sbal-ba zụal-wa*, aus *sbyar-ba zụar-ba* geworden ist, so vocalisirte sich gleichfalls das *b* in *sb(r)a*, und es entstand *sụa*, *tsụa*. *B* hinter Consonanten wird sogar in Eigennamen durch *va zur* dargestellt: so

---

[1] Ein schönes Beispiel dafür ist das aus Sanskr. *hallaka* entstandene *ha-lo* (SCHIEFNER, in *Mémoires de l'Acad. de Pét.* XXVIII Nr. 1, S. 22, no. 5), wobei die zweite Silbe des indischen Wortes an das tib. *lo*, *lo-ma* ‚Blatt' angelehnt wurde.

[2] Derselbe ist auch in mongolischen Dialecten ausgebildet, s. CASTRÉN, *Versuch einer burjätischen Sprachlehre* § 25, 38 und Wörterverzeichniss S. 112 von KEGE; ROCKHILL, *Diary of a journey through Mongolia and Tibet*, S. 29.

schreibt *bKa babs bdun ldan* S. 21, Z. 28 den Namen des Âcârya *Ḍômbi*: *Ḍo-mu̯i*.

10. Der Vollständigkeit wegen führe ich nun die im Vorhergehenden noch nicht behandelten Wörter mit *va zur* auf. *Žu̯a* ‚Mütze, Hut' wird von Jäschke *žwa* umschrieben; Sandberg, S. 282 gibt als Aussprache für Ladâkh *zhá, zhwá*, für Centr.-Tib. *shámo*; Ramsay, S. 17 *ovzha* = *dbu-žu̯a*: Waddell, der durchweg nach der Aussprache transscribirt, hat wiederholt *žwa*, z. B. *Buddhism of Tibet*, S. 197—199. *Hu̯a* hat die Bedeutungen: Rockkragen, Schienbein; darüber hinaus, weg; westtib. wird es *hă, hŏ* gesprochen und ist Interjection: gut! *Du̯a-p'rug* oder *da-p'rug* ‚Waise' (nach Jäschke und Desgodins); *du̯a-ba* ‚Medicinalpflanze', in Jäschke's Handwörterbuch *da-ba* geschrieben, dagegen von Desgodins, der zwei Arten *du̯a-rgyod* und *du̯a γyuñ* anführt, nur *du̯a-ba*. *P'ya* und *p'yva* ‚Loos, Schicksal'; Jäschke, *Tibetan grammar* § 7, 5 no. meint, das Wort sei früher *p'vya* gesprochen worden; es hängt vielleicht mit *dpya, spya* (*JASB* 1891, p. 1, S. 118) zusammen. *P'yva gšen*, den Titel eines Bonwerkes, transscribirt Candra Dás durch *phwa-šeñ* (*Contributions on the religion, hist. etc. of Tibet, JASB* 1881, p. 1, S. 194, 204).

11. *Va zur* ist auch in tibetischen Eigennamen anzutreffen. *Rgu̯a-lo* ist der Name eines Autors, der in der chronologischen Tafel des *Reu-mig* (*JASB*, p. 1, 1889, S. 51) und in dem Werke *Klu ʻbum bsdus pai sñiñ po* Erwähnung findet. Da die hier vorliegende Frage, die sich besonders um das Verhältniss dieses *Rgu̯a-lo* zu einem anderen *Rga-lo* dreht, eine wesentlich historische ist und das linguistische Interesse wenig berührt, so sehe ich von einer weiteren Verfolgung derselben an dieser Stelle ab und verweise auf die Einleitung meiner demnächst erscheinenden Ausgabe jenes Werkes, welche dieses Thema ausführlich erörtert. In einheimischen geographischen Namen ist das untergeschriebene *v* keine seltene Erscheinung. In der schon erwähnten tibetischen Geographie, die Wassiljew ins Russische übersetzt hat, begegnet uns S. 36 der Landesname *Du̯ags-po bšad sgrub*

[1] S. über diesen Pander-Grünwedel, *Pantheon* S. 51, Nr. 20.

gliñ und S. 37 östlich davon der Bezirk *Dụags-po* (s. auch DESGODINS 476 b), ibid. eine Burg, namens *Mon rta lụañ*. WASSILJEW umschreibt das *va zur* durch russisches *y*. S. 33 erwähnt er ein *Sa-skya* Kloster *sKyid šod rụa ba smad*, bei welchem sich ein kleines Dorf befindet; *skyid šod* soll nach S. 20 aus *skyid stod* im Gegensatz zu *skyid smad* entstanden sein. *Šụa-ba* ‚Hirsch' findet sich in dem Ortsnamen *Šálon* (in Kamáon) = *Ša-slon* ‚the place where the deer rise', s. H. SCHLAGINTWEIT, *Glossary of Tibetan geographical terms* in *JRAS* XX, 1863, S. 23.

12. Der bisher citirte Wortschatz beschränkt sich ausschliesslich auf Substantive; Verba mit inlautendem *va zur* sind bis jetzt noch nicht gefunden worden. Das einzige nichtnominale Element, in welchem es auftritt, sind zwei Zahlbegriffe. Die Zahlen von 11—19 werden im Tibetischen durch Addition der Einer zu der Zahl 10 = *bcu* gebildet; dabei erfährt *bcu* eine lautliche Veränderung nur in zwei Verbindungen, nämlich zu *bco* in *bco lña* 15 und *bco brgyad* 18. SCHIEFNER ist der erste gewesen, der in einem Holzdruck des Dzanglun an zwei Stellen für das *bco brgyad* des Textes von SCHMIDT die Schreibung *bcva brgyad* mit untergeschriebenem *v* gefunden hat. ‚Freilich', meint er, *Ergänzungen* S. 24, ‚vertritt hier das untenstehende *w* einen *o*-Laut. Es scheint also *bcu* sowohl hier, als auch in *bco lña* eine Verstärkung zu erleiden.' Auf diese Ausführung gründet sich wohl auch FOUCAUX, *Grammaire de la langue tibétaine*, § 42, 3, der *bcu lña*[1] und *bcva lña* für alte Ausdrücke und *bco lña* für den gegenwärtigen Gebrauch erklärt; neueren Datums ist letzteres freilich nicht, denn es findet sich schon bei Milaraspa, also im 11. Jahrhundert, vorausgesetzt, dass es nicht lediglich auf moderne Abschreiber zurückzuführen ist. JÄSCHKE thut in keinem seiner Werke der Schreibweise *bcva lña*, *bcva brgyad* Erwähnung, wohl aber DESGODINS, S. 301 a, mit dem Zusatz vulg. Ich selbst habe bis jetzt in einheimischen Quellen diese Formen nicht gefunden, wohl aber vermag ich auf eine andere Schreibweise aufmerksam zu machen,

[1] Nur diese Formen mit *bcu* hat SCHRÖTER S. 19, ROERO S. 219, auch GEORGI S. 109.

die mir viermal begegnet ist, nämlich nicht *bcva*, sondern *bcvo-lña* und *bcvo brgyad*: *bcvo brgyad* findet sich bei Weber-Huth, ‚Das buddhistische Sûtra der Acht Erscheinungen', *ZDMG*, xlv, 579; dann in Cod. or. mixt. 102/103 Nr. xvi der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München auf fol. 4b, Zeile 5: *dregs pa bcvo brgyad bka la ñan* ‚auf das Wort der 18 Arten des Stolzes hören'; Londoner Bonfragmente fol. 214a, 5: *myu k'yuñ bcvo brgyad zlum t'igs γyug la* ‚runde Kügelchen aus 18 Rohrkörben streuen'. *Bcvo lña* kommt in demselben Werke vor, fol. 202a 4: *dbyar zla ra bai ts'es bcvo lña la* ‚am 15. Tage des Sommermonats Rawa'. Diese Fassungen bilden jedoch keineswegs die Regel; *bco-lña* und *bco-brgyad* vielmehr sind am häufigsten in tibetischen Büchern anzutreffen (im *Ma ,oñ luñ bstan* kommt an einer Stelle *co gyad* ohne Präfixe vor). Dem entspricht auch die moderne Aussprache *cholniga, chobgiád*, Ramsay, S. 173; daraus und aus den Parallelen *bcva* und *bcvo* folgt, dass diese beiden nur orthographische Varianten von *bco* sind. Das *va zur* hat den Zweck, die Länge des *o* in *bcvo* anzuzeigen, wie in *bcva* die Verbindung $v+a$ zur Bezeichnung von *ô* dient, wie ich in § 13 ausführlicher zeigen werde. In *bco brgyad* wird das ursprünglich in offener Silbe stehende *ô* wieder verkürzt, weil die Silbe durch Herübernahme des *b*-Präfixes von *brgyad* wieder geschlossen wird, sodass eigentlich *cŏb* oder *cŏp-gyad* darzustellen wäre. Die Wandlung des *u* zu *o* scheint auf vocalharmonischen Gründen zu beruhen, die wir freilich völlig zu erklären noch nicht imstande sind; äusserlich ist nur zu erkennen, dass *lña* und *brgyad* die einzigen Grundzahlen mit *a*-Vocal sind, der also jedenfalls rückwirkend jene Veränderung bedingt haben muss, die sich ja in den übrigen Zahlcompositionen nicht vorfindet; ein gesetzmässiger Verlauf gerade dieser Erscheinung lässt sich vorläufig allerdings noch nicht feststellen.

13. In Kürze muss ich noch der Transscriptionen indischer, mongolischer und chinesischer Wörter innerhalb des Tibetischen erwähnen, die in dieser Sprache mit einem *va zur* geschrieben werden. Jene Fremdwörter bieten den Gewinn, dass sie die bisherigen Darlegungen erweitern, bestätigen und nach mancher Seite hin vertiefen

werden. Indisches *v* wird auf dreifache Weise dargestellt 1. durch *w*, 2. durch *b*, 3. durch *va zur*. Letzteres tritt dann in Kraft, wenn ihm ein Consonant vorhergeht, welchem es angehängt werden kann, z. B. *šâ-šva-ta* = *rtag-tu* (Zamatog 9), *šva-šu-rî* = *sgyug-mo* (Zamatog 85), *pra-jva-ra* = *rims drag-po* (Vyutpatti 310 a 1). *B* und *w* werden ohne Unterschied im Anlaut eines Wortes oder einer Silbe wie im Wortinnern bei vorausgehendem Vocal gebraucht: *bî-ṇâ* (*vîṇâ*) = *pi-waṅ*; *Bha-gha-wa-te*, *ˌoin sva-bha-wa* (Münch. cod. 103 I fol. 1 a 4, II fol. 2 b 5, III fol. 1 a, XII fol. 1 a 3); *wa-rṇa* (*Situi sum rtags* S. 22 in dem Sinne von Vocal); *ˌe-waṁ*; *par-ba-ta* (*parvata*) = *ri k'rod*, *ˌa-ṭa-bî* (*aṭavî*) = *ˌbrog* (Vyutp. 269 a 2); *ˌoṁ sva-sti na-mo gu-ru-we* (bekannte, häufige Formel); *Çâvari* wird *Ša-ba-ri-pa* und *Ša-pa-ri-pa* umschrieben (s. PANDER-GRÜNWEDEL, *Pantheon* S. 50, Nr. 10). Nach CSOMA, *Grammar of the tibetan language* § 13 Note und JÄSCHKE, *Tib. grammar* § 7, 5 wird *svâhâ* heutzutage *sôhâ* gesprochen; ebenso *k'a-tvaṁ-ga*, *k'a-ṭvaṁ-ga* (Münch. cod. or. mixt. Nr. 102/3, XVI fol. 2 a 1: *k'â-ṭaṁ-ga bKa babs bdun ldan* p. 32, 3: *k'a-ṭâṁ-ga*) = S. *khâṭvâṅga* (s. *Pantheon*, S. 108, Nr. 1 der Attribute) wird gewöhnlich *k'atómga* gesprochen (JÄSCHKE, *Handwörterbuch*, 36 b, *Dict.* 37 a). Die bereits § 1 aus den Tafeln bei CSOMA und Chandra Dás besprochenen Ligaturen *kw*, *pw* u. s. w. werden von beiden Forschern übereinstimmend nach den einheimischen Quellen, die ihnen zu Gebote standen, auch *kova*, *khova*, *pova*, *phova* transscribirt; diese Erscheinung kann ich mir nur so erklären, dass dem Tibeter zur Zeit der Schriftbildung die von uns erhärtete Entstehung des *va* aus *uva*, *ova* noch im Bewusstsein gewesen ist; er wird daher wohl auch ursprünglich etwa *s°vâhâ* gesprochen haben, woraus denn in ähnlicher Weise wie aus *ruva* ‚*rû*', *sôhâ* geworden ist. Einem ganz analogen Vorgang begegnen wir im Newârî, s. CONRADY in *ZDMG.* XLV, p. 11/12, im Persischen, wo aus altem *ẖ*ʷ*ad* jetzt *ẖod*, *ẖud* entstanden ist, s. SALEMANN und SHUKOVSKI, *Pers. Gram.* § 5, in den Türksprachen, besonders im Küärik-Dialect, s. RADLOFF, *Phonetik der nördlichen Türksprachen* § 28, im Ugrischen, s. SCHOTT, ‚Altaische Studien I', *Abh. Berl. Akad.* 1859, p. 613. Beachtenswerth

ist das häufige Vorkommen des *va zur* in Dhâraṇî-Formeln, wo es vielfach zum Ausdruck eines dumpfen *o* oder *u* dient, wie seine Gleichsetzung mit Wörtern von solchen Vocalen erweist, da überhaupt Alliteration und Assonanz zur Erzeugung stärkerer suggestiver Wirkungen auf diesem Gebiet eine grosse Rolle spielen; so heisst es in einem ‚Kernspruch' des *gŠen rabs* in Schiefner's Bonpo-sûtra S. 17: *žva bar žu žu žum ts'e tsed lu.* Aus dem Bilde *svâhâ — sôhâ* hat sich nun allmählich die Vorstellung erzeugt, dass *v* + *a* ein graphischer Ausdruck für *ô* sei; diese Anschauung haben die Tibeter den Mongolen überliefert, deren Lehrmeister in Religion, Schreibkunst und Sprachwissenschaft jene bekanntlich gewesen sind. Die mongolische Orthographie zögerte nicht, sich diesen Umstand zu nutze zu machen und durch ein an *o* oder *u*, deren Schriftbild das gleiche ist, angefügtes *wa* die Länge des *o* zu bezeichnen; Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprache* § 21 (s. auch § 7) spricht in diesem Falle wenig klar nur von einer Verstärkung oder Verdeutlichung des *o*; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass jenes Anhängsel, da es in erster Linie in indischen Fremdwörtern erscheint, das lange *ô* des Sanskrit nach dem im Tibetischen beobachteten Vorgang, freilich unter Verwechslung von Ursache und Wirkung, wiederspiegeln soll. *Bodhisatva* z. B. kann dargestellt werden durch *bowadhisatuwa,* wobei vor allem die Schreibung *satuwa* für meine Auffassung *s°vâhâ* in die Wagschale fällt. Die Mongolen, von der Ansicht geleitet, dass jedes *wa* ein *o* darstelle, folgerten nun kühn weiter und sprachen nach tibetischem Muster *satuwa* bald *satô* aus; daher kommt es denn, dass sich in Pallas' berühmten ‚Historischen Nachrichten von den mongolischen Völkerschaften' stets die Schreibung *Bodhisaddo* findet, die er unzweifelhaft aus einheimischem Munde vernommen. *Namo* ‚Verehrung', was der Tibeter gewöhnlich durch *p'yag ₒts'al* wiedergibt, erscheint in mongolischen Texten unter der Gestalt *namowa,* s. Huth, *Die Inschriften von Tsaghan Baišiñ,* S. 48; das *oṁ* oder *o* der Formel *oṁ maṇi padme hûṁ* wird zu Anfang einer Legende, die A. Popow in seiner *Mongoljskaja Christomatija,* Kasan, 1836, S. 1 ff. veröffentlicht hat, durch *owa* umschrieben. In desselben

Werkes zweitem Theil, S. 104, wird der tibetische Name des Saskya-Lama's *rje btsun bSod-nams-rtse-mo* mong. *bsowad nams rtse mowa* transscribirt. Sodann wird dies *wa* auch in einheimischen Wörtern gebraucht, wie in *cinowa* ‚Wolf', gesprochen *cinô*, heute *cono* oder *šono*. Ja, es kommen auch Fälle vor, wo *wa* einem *a* folgt, um dieses zu längen, und sogar in mongolisirten Fremdwörtern durch *ba* ersetzt werden kann; so findet sich in einer Legende des *Altan Gerel (Suvarṇa-prabhâsa)*, die SCHMIDT am Schlusse seiner Grammatik abgedruckt hat, *šakšabat*, was *šaksât* zu lesen ist; *-t* ist mongolisches Pluralaffix, nach dessen Abtrennung *šakšâ* = Sanskr. *çikṣâ* übrig bleibt (*l. c.* p. 144, 158).

14. Das *va zur* spielt auch eine Rolle bei der Transcription mongolischer Wörter in tibetischen Schriftzeichen. *Ö* und hartes *u* in mongolischen Wörtern, Vocale, die beide dem Tibetischen fehlen, werden in diesem durch untergestelltes *v* mit darübergesetztem *e*, beziehungsweise *o* umschrieben, s. HUTH, *Hor c'os byuṅ* in *Transactions of the 9. Intern. Congress of Orientalists*, Lond. 1893, II, p. 640 und *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei* II, 163. Die Frage, ob und inwiefern diese Umschreibungen einen lautgeschichtlichen Werth besitzen, der mir wenigstens für das Tibetische höchst fragwürdig erscheint, interessirt uns hier nicht, wo es wesentlich auf die Methode der Transcription ankommt. Und diese steht offenbar mit den Sanskrittranscriptionen der Tibeter und Mongolen in innigem Zusammenhang. Die Tibeter schlossen einfach nach dem Satze: Sind zwei Grössen einer dritten gleich, so sind sie auch unter sich gleich. Sie sagen sich:

In Sanskritwörtern ist tib. $v + a = o$
In Sanskritwörtern ist mong. $(o)\ v + a = o\ (\hat{o})$
Folglich ist mong. $o\ (\hat{o}) =$ tib. $v + a$.

Wenn sie nun thatsächlich nicht $v + a$, sondern $v + o$ schrieben, so geschah es deshalb, um die Auffassung zu vermeiden, als wollten sie ein wirkliches *w* oder einen weiten Diphthong damit wiedergeben. Dazu kam, dass das betreffende mongolische Zeichen sowohl *o* als *u*

gelesen werden kann, und da sie z. B. mong. *nu* durch *no*,[1] mussten sie eben mong. *no* durch *nvo* wiedergeben. Noch einfacher lag die Sache bei der Umschrift von mong. *ö*; an sich hätte für diesen Zweck tib. *e* genügt, denn dieses hat ausser dem Werth *e* in den früheren Zeiten auch den von *ö* gehabt, worauf meines Wissens freilich bisher noch niemand hingewiesen; es ist aber völlig klar, dass, wenn *rde(u)* ‚Steinchen' aus *rdo-bu*, *med* ‚nicht sein' aus *ma-yod*, *k'yed* ‚du' aus *k'yod* entstanden ist, in diesen Fällen eine Zwischenstufe *rdö*, *möd*, *k'yöd* angenommen werden muss; weil nun schon z. B. *ne* das Aequivalent für mong. *ne* war, so wählte man zum Ausdruck von mong. *nö* im Tibetischen recht glücklich die Form *nve*, was uns an unsere ehemalige Orthographie *oe* für *ö* erinnert. Eine solche Anschauung mag auch bei den Tibetern unter anderem mitwirksam gewesen sein, indem sie das mongolische *ö*-Zeichen sich in *o* + *e* zerlegt dachten. Beispiele sind in dem von Huth übersetzten Werke in grosser Anzahl zu finden.

15. Was die Transcription chinesischer Wörter betrifft, so finden wir im Sûtra der 42 Artikel das Reich *Yvo-ši*; was offenbar Umschrift des chin. 月氏 ist, s. L. Feer, *Le Sûtra en 42 articles, textes chinois, tib. et mongol*, Paris 1868, S. 37, 38. Befremdend ist es nun, wenn Feer in seiner zehn Jahre später erschienenen Uebersetzung dieses Werkes (Paris 1878, zu einem Bande vereinigt mit F. Hû, *Le Dhammapada*) S. 74 jenes *Yvo-ši* für einen indischen Namen erklärt und ein Land *Vriji* daraus interpretiren will, zumal er doch in der von ihm selbst autographirten Textausgabe das chinesische Original, nach dem die tibetische Uebersetzung angefertigt, sammt der mongolischen Transcription vor Augen hatte. Aehnlich steht *Yvan* für *Yuan*, s. Huth, *l. c.* I, 21, II, 32. Vielleicht ist auch der in Schiefner's Bonposûtra, S. 72 vorkommende Name *Tsaṅ-kvan* chinesischen Ursprungs. An dieser Stelle mag auch an die Darstellung der chinesischen Halbvocale *u̯* und *o̯* in der Manju-Schrift erinnert werden, s. Gabelentz, *Chinesische Grammatik* § 87. Zu den

[1] Tib. *o* war schon für mong. *u* vorweggenommen.

dem Chinesischen entlehnten Wörtern gehört auch *dva*, das zwar in JÄSCHKE's beiden Wörterbüchern fehlt, aber bei DESGODINS, S. 475 b (symbolum pro ferro in magia) und KOWALEWSKI, *Dictionnaire mongol-russe-français* III, 2599 zu finden ist; dessen mongolische Umschrift lautet *da temur*. Das Wort bezeichnet eines der chinesischen Trigramme (tib. *spar-k'a*), die auch in Tibet gebräuchlich sind, s. WADDELL, *Buddhism of Tibet*, S. 394, 456. Weil mir hier leider die Hilfsmittel fürs Chinesische fehlen, so kann ich augenblicklich nicht angeben, auf welches chinesische Wort jenes *dva* zurückgeht. Da die tibetischen Bezeichnungen der Trigramme, so viel ich weiss, noch nicht bekannt geworden sind, so lasse ich sie hier nach einem handschriftlichen, wahrscheinlich aus dem Chinesischen übersetzten Werke folgen (*P'ags pa snaṅ brgyad žes bya ba* fol. 6 b): 1. *li me*, 2. *k'on sa*, 3. *dva lcags*, 4. *k'en gnam*, 5. *k'am c'u*, 6. *giṅ ri*, 7. *zin šiṅ*, 8. *zon rluṅ*, wobei man die Abweichungen von der bei WADDELL S. 457 englisch mitgetheilten Reihe beachte. Das chin. *Huô-šang* wird tib. gewöhnlich *Hva-šaṅ* umschrieben, s. PANDER-GRÜNWEDEL, *Pantheon*, S. 89, Nr. 210, wie sie z. B. bei WADDELL, S. 31, 378, 534 zu treffen ist; mit dieser Schreibweise hängt die Aussprache *Ho-schang* bei GEORGI, SCHMIDT und KÖPPEN zusammen, s. des letzteren *Lamaische Hierarchie und Kirche*, S. 71, 102, 339, 372. Dagegen findet sich auch tibetisch, in Uebereinstimmung mit der mongolischen Umschrift *Chašang* (Sanang Setsen, p. 46), die Schreibung *Ha-šaṅ*, so in JÄSCHKE's *Dict.* 595 b und im Ladâkher *rGyal-rabs* fol. 17 a, s. SCHLAGINTWEIT, *Die Könige von Tibet*, S. 841. K. MARX hat im *JASB.* LX, 1891, p. 37 ‚*Hā-shang-rgyal-po* and *Ug-ṭad*, a dialogue from the Tibetan' veröffentlicht; die mir aus dem Nachlasse des Verfassers vorliegenden Abschriften des Originaltextes, vier an der Zahl, bieten sämmtlich die Schreibung *Hâ-šaṅ* mit ausdrücklicher Bezeichnung der Länge des *a*. MARX hat übersehen, dass das von ihm übersetzte Werk das Glied in der Kette eines Literaturkreises ist, von dem schon 1879 SCHIEFNER, ‚Ueber eine tibetische Handschrift des India Office', *Mél. as.*, Bd. VIII, S. 635 ff. eine inhaltlich mit jener Schrift stark übereinstimmende Probe geliefert hatte. Aber SCHIEFNER hat

noch weit mehr übersehen; einmal weiss er nicht, was er mit dem auch hier vorkommenden Namen des Königs *Ha-šaṅ* anfangen soll. ‚Ich gebe den Versuch auf', bemerkt er in einer Note, ‚denselben unterzubringen; fast möchte es scheinen, als entstamme er einer chinesischen Quelle.' Nun, es dürfte wohl nicht nur so scheinen, sondern sich auch wirklich so verhalten. Weit mehr zu verwundern ist jedoch, dass Schiefner nicht erkannt hat, dass dieses Stück in den Kreis der Bharata-Literatur und insbesondere zu dem speciellen Theile gehört, den er selbst unter dem Titel Bharatae responsa tibetisch und lateinisch herausgegeben und in den *Mémoires de l'Acad. de Pét.* XXII, Nr. 7, in dem Cyclus *Mahâkâtyâyana* und König *Tshaṇḍa-Pradyota* S. 53 von neuem ins Deutsche übersetzt hat. Ich bemerke hier nur soviel, dass man nicht fehlgehen wird, in diesen drei unter einander zusammenhängenden Quellen die Anfänge unserer Eulenspiegelliteratur zu erblicken. Schiefner's Quelle führt den Titel „*Ug srad ces bya bai mdo,* was er durch *Ulûka-sûtra* übersetzt, und in Marx' Ausgabe heisst der Minister, welcher eben der tibetische Eulenspiegel ist, „*Ug skrad,* und wer dächte bei diesem „*ug,* das ‚Eule' bedeutet, nicht an Eulenspiegel? Ich behalte mir vor, gelegentlich einer Herausgabe der tibetischen Originale auf diesen Punkt zurückzukommen.

16. Jäschke hat in seinem Aufsatze ‚Ueber die Phonetik der tibetischen Sprache' (*Monatsberichte* d. Berl. Akad. 1868) S. 163 sein Urtheil über das *va zur* in folgende Worte zusammengefasst: Dass *v* Unterscheidungszeichen, dafür spricht der heutige Gebrauch in West-Tibet wie in *dBus-gIsaṅ* sowie der Umstand, dass es von den einheimischen Grammatikern nicht als *wa btags* (analog dem *ya-* und *ra-btags*) bezeichnet wird. Schiefner und Lepsius sind geneigt, es für ein wirkliches *w* zu halten, was durch die Analogie der benachbarten einsilbigen Sprachen und durch den Gebrauch, das untergeschriebene *w* in Sanskritwörtern durch dieses Zeichen zu transscribiren, wenngleich die heutigen tibetischen Leser es dann *o* aussprechen, die höchste Wahrscheinlichkeit erhält. Nimmt man an, dass gerade bei diesem *w* die anfängliche Aussprache sehr frühzeitig erloschen sei, so

liessen sich jene Gründe für die erstere Hypothese leicht entkräften.' Wenn die vorstehende Untersuchung ein Ergebniss beanspruchen darf, so ist es zunächst das negative, dass sie den Versuch gemacht hat, das alte Märchen von dem Unterscheidungszeichen *va zur* zu zerstören. Das ganze bisher erreichbare Material prüfend, haben wir keinen einzigen Fall gefunden, bei dem sich im Ernste davon reden liesse, dass das *v* nur zur Trennung gleichlautender Wörter diene. Im Gegentheil, es hat sich herausgestellt, dass sich der alte Satz ‚Zeichen lauten' auch hier bewahrheitet, dass dem *va zur* von jeher eine Lautbedeutung zukommt, ja, dass dieselbe sich geschichtlich in eine graue Vorzeit zurückverfolgen lässt, wo die Wurzeln der Sprache ihren gegenwärtigen monosyllabischen Zustand noch nicht erreicht hatten. Durch Reduction oder durch Schwund consonantischer Elemente entstehen nun diphthongische Gebilde,[1] welche die moderne Sprache wiederum zu einfachen Vocalen verschleift. Vergleicht man das Tibetische mit dem Barmanischen, so drängt sich die Ueberzeugung auf, dass ersteres in früherer Zeit eine Entwicklungsperiode durchgelebt hat, in der es sich eines grösseren Reichthums an *ya*-Diphthongen erfreute, als sich aus den noch jetzt vorhandenen spärlichen Fragmenten eruiren lässt. Das Barmanische besitzt nämlich häufig die Verbindung *w*+*a*, der ein tibetisches *o* oder *u* entspricht, z. B. barm. *grwa* ‚Cowrymuschel' = tib. „*gron* (*-bu*),[2] westtib. *rum* (*-bu*) (RAMSAY, S. 26). Ferner dürfte sich tib. t'*oṅ* mit barm. *t'wan*, tib. *spun* mit barm. *pwan*, tib. *mt'o* mit barm. *t'wâ* zusammenstellen lassen. Diese drei letzten Beispiele habe ich dem Aufsatze von B. HOUGHTON, ‚Outlines of tibeto-burman linguistic palæontology, *JRAS.* 1896, S. 23—55, entnommen.[3] So hätte sich aus ein-

[1] Aehnliches hat im Chinesischen stattgefunden, s. GRUBE, *Die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen*, S. 17.

[2] In buddhistischen Texten erscheint das Wort als Uebersetzung von *hiraṇya*, während *gser* die von *suvarṇa* ist, s. FOUCAUX, *Parabole de l'enfant égaré*, Paris 1854, fol. 10 a 3, 26 a 3.

[3] Der Verfasser macht zum ersten Male in dieser Schrift den Versuch, durch wortvergleichende Studien den alten, dem tibeto-barmanischen Urvolke gemeinsamen Culturbesitz zu erschliessen. Muss man auf der einen Seite der Kühnheit und

gehenderer Vergleichung indo-chinesischer Sprachen noch manches Werthvolle zur Erkenntnis des behandelten Gegenstandes schöpfen lassen, wie ich mir wohl bewusst bin; die Beschränkung, die ich mir auferlegte, geschah indes in wohlberechneter Absicht. Meine Aufgabe bestand darin, die sämmtlichen gleichartigen Erscheinungen des Tibetischen zusammenzufassen und aus der Sprache selbst, welche das Problem vorlegte, und ihrer Entwicklung heraus eine Antwort auf diese Frage zu suchen, und wenn ich mich gegen das Gebiet der Vergleichung, vielleicht etwas zu sehr, reservirt gehalten habe, so geschah es deshalb, um zu zeigen, was uns denn eigentlich zur Förderung dieses ganzen Forschungszweiges noth thut, welches die nächsten Ziele sind, auf die wir hinarbeiten müssen. Was uns noth thut, ist erstens eine systematische Erforschung aller hierhergehörigen Sprachengruppen, vor allem ihrer Dialecte und Erlangung eines weit zuverlässigeren, weit umfangreicheren und kritisch gesichteten Sprachmaterials; aber ausschliesslich mit Grammatik und Lexicon in der Hand zu arbeiten ist ein schwerer Fehler und wirkt bei der Vergleichung indo-chinesischer Sprachen geradezu verhängnissvoll. Die beiden grossen Cultursprachen dieser Familie, das Chinesische und das Tibetische, müssen stets im Mittelpunkt der Forschung bleiben und uns zumeist am Herzen liegen; beide Sprachen besitzen unermessliche Schätze an alter und neuer Literatur. Und aus der Fülle dieses Reichthums müssen wir unsere Kenntniss der Sprache schöpfen, sie, die lebendige, aus dem Leben ihres Volkes und ihrer Zeit, erfassen; Grammatik und Lexicon europäischer Autoren können und dürfen für diese Gebiete nur secundäre Quellen bilden. Tibet vollends

---

Originalität dieses Unternehmens volle Anerkennung zollen, so ist andererseits darauf hinzuweisen, dass Houghton den zweiten Schritt gethan hat, ehe er den ersten ausgeführt. Solange es noch keine nach festen Grundsätzen arbeitende Vergleichung beider Sprachen gibt, können wir die Sprache auch nicht zur Reconstruction einer zudem hypothetischen Urzeit benutzen; daher sind die Vergleiche oft unsicher und unbegründet, und die auf sie gebauten Folgerungen wankend. Trotzdem darf der Verfasser das Verdienst in Anspruch nehmen, einen eigenen Weg gegangen zu sein, neue Gesichtspunkte eröffnet und manche geistvolle Gedanken niedergelegt zu haben, die unzweifelhaft auch viel Richtiges enthalten.

besitzt, wie ausser ihm vielleicht nur Indien, eine hervorragende, sehr umfangreiche grammatische und lexicographische Literatur, deren scharfsinnige Systeme unsere Bewunderung hervorrufen müssen; nur die Erschliessung dieses Schriftthums wird dermaleinst eine wirkliche Geschichte der tibetischen Sprache ermöglichen und dann wohl auch erst eine ernste Vergleichung der indo-chinesischen Sprachen nach exacter Methode. Dass es endlich an der Zeit ist, an die Bearbeitung dieser unbeachteten und unerschlossenen einheimischen Literatur dieser Gattung Hand anzulegen, darauf glaube ich im Verlaufe meiner Untersuchung deutlich genug hingewiesen zu haben.

Beiträge zur Dialectologie des Arabischen.

Von

Dr. G. Kampffmeyer.

I. Das marokkanische Präsenzpräfix *ka.*

(Schluss.)

Und dabei wird uns Eines freistehen: Wir werden auch den 32.
Gebrauch von كما berücksichtigen dürfen. Denn wie z. B. بعد ما neben بعد ان besteht, so kann doch auch irgendwo neben oder statt unseres كَأَنَّ, كَأَنْ, übrigens aber in derselben Weise, ein كما gebraucht worden sein.

Bei diesem كما will ich gleich stehen bleiben.

Ich finde in Beaussier's Wörterbuch unter كما, dass man im Algerischen sage كما وصل = il vient d'arriver. Ich zweifle, dass dies allgemeiner Gebrauch ist, man müsste sonst dieser Ausdrucksweise in der Literatur des Algerischen öfter begegnen. Aber diese Redeweise wird in irgend einer Gegend, vielleicht bei diesem und jenem Stamme in Gebrauch und dort vielleicht gang und gebe sein. Hier haben wir also eine elliptische Redeweise genau wie in den uns beschäftigenden Sätzen mit كَأَنَّ und كَأَنْ. Nach der Uebersetzung Beaussier's scheint es, als ob das كما für die Uebersetzung einfach vernachlässigt werden könne oder aber als ob es in Verbindung mit dem Perfectum dazu diene, eine vor Kurzem vollendete Handlung zu bezeichnen. Weiteres über den Gebrauch lässt sich leider nach dem einen Beispiel nicht sagen. Auch bei einigen der obigen Beispiele schien es uns, als ob das كَأَنَّ, كَأَنْ für die Uebersetzung einfach vernachlässigt werden könne.

33. Und weiter. Der Weg führt uns noch weiter nach dem Westen, dahin zurück, woher wir kamen, und recht eigentlich dahin zurück: zu Ibn Quzmān.

Es ist sehr interessant, dass derselbe Gebrauch von كما mit einem Perfectum zum Ausdruck einer eben vollendeten Handlung, wie wir ihn soeben aus dem Algerischen kennen lernten, auch bei Ibn Quzmān vorkommt. So heisst

47 a 22 سيّدِ مَشْغُول كَمَا خَلَع للرُّقَاد

sicher nichts anderes als: ‚Mein Herr ist beschäftigt: er hat sich [gerade] zum Schlafengehen ausgezogen.'

Ja, wir haben hier bei Ibn Quzmān auch كَمَا mit dem Imperfectum, wie es scheint, als periphrastischen Ausdruck der Gegenwart, in einem einfachen Aussagesatz, von dem nackten Imperfectum jedenfalls nur durch eine sehr leichte Sinnesschattirung verschieden, also, wie es scheint, fast parallel mit كنْ. 13 a 15 heisst es:

وَكَمَا تدرى طنزى وَتْجَارِىْ

‚Und du kennst [ja] mein Spassmachen und mein Spotten.' — Die Färbung dieses Satzes, die ich durch ‚ja' bezeichnete, lehnt sich wieder an einige der obigen Beispiele an (s. § 29).

Diese Beispiele mit كما sind wichtig, denn sie werden uns die endliche Lösung unserer Aufgabe vermitteln. Vorerst aber muss ich die Untersuchung noch nach einer andern Seite ausdehnen.

34. Ich sagte oben, § 31 am Ende, dass wir uns weiter auf arabischem Sprachgebiet nach dem sonstigen Gebrauch von كَأَنَّ, كَأَنْ umzusehen hätten. Eine bemerkenswerthe Art des Gebrauchs dieser Partikel finden wir im ʿOmānī.

Ich entnehme dem Buche REINHARDT's[1] folgende beiden Beispiele. S. 299: Iḥukjo ʿan bin ṣaíyr kenno jōm waḥde ntegel ffeleg ŕaryz u keénno saijáḥo min qawāito = Man erzählt von einem kleinen Knaben, dass er sich eines Tages in einen tiefen Bach stürzte, und dass dieser ihn durch seine Stärke mit fortriss.

[1] Ein arabischer Dialect, gesprochen in ʿOmān und Zanzibar: *Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin* XIII. 1894.

Und S. 297: Keénno jōm woḥde nsān msauwi šebyke fissēḥ = Es ereignete sich eines Tages, dass Jemand ein Netz in der Steppe gestellt hatte.

Es scheint, dass hier — wo übrigens, wie man beachten wolle, 35.
neben den beiden uncontrahirten Formen *keénno* die contrahirte *kénno* steht — كَنَّ in Abhängigkeit von einem Verbum des Sagens ungefähr in demselben Werthe wie ein sonst gebrauchtes أَنَّ steht, also gerade so, wie auch wir im Deutschen oft nach einem Verbum des Sagens *wie* statt *dass* sagen, und wie in derselben Verbindung auch im Griechischen ὡς neben ὅτι, sowie im Italienischen *come* und auch im Französischen, wenigstens bei älteren Schriftstellern (z. B. Montaigne), *comme* gebraucht wird.[1]

Ferner scheint uns das zweite Beispiel zu zeigen, dass bei dieser Ausdrucksweise im 'Omānī das Verbum des Sagens, von dem كَنَّ abhängt, fortgelassen werden kann, so dass eine elliptische Redeweise entsteht, die einem Theil der von uns oben betrachteten Sätze auf das Genaueste gleicht.

Man kann freilich den Sachverhalt auch anders auffassen. Man 36.
kann den ersten Satz so zerlegen: Iḥukjo 'an bin ṣaṙyr: Kenno u. s. w. D. h. Man erzählt von einem kleinen Knaben: Er stürzte sich u. s. w. Man könnte also den durch *kenno* eingeleiteten Satz genau so wie in dem zweiten Beispiel als für sich bestehend und den Satz: ‚Man erzählt von einem kleinen Knaben' als unverbunden daneben gestellt ansehen. Solche Anfügungen sind in volksthümlichen Erzählungen häufig. In diesem Falle würde die Erklärung des *keénno* noch als ausstehend zu betrachten sein, die Sätze selbst aber schlössen sich auf das Engste den von uns behandelten an.

---

[1] Ursprünglich ist bei dem Gebrauch dieses *wie* u. s. w. natürlich wirklich, in irgend einer Weise, auf das ‚wie' etwas geschieht, geschah u. s. w. hingewiesen worden. Man kann nicht sagen, *wie*, ὡς u. s. w. in solchen Sätzen seien eigentlich gleich *dass*, ὅτι u. s. w. Die ursprüngliche Kraft geht diesen Ausdrücken dann freilich verloren und *wie*, ὡς u. s. w. werden fast gleichbedeutend (d. h. gleichwenigbedeutend) mit *dass*, ὅτι u. s. w. gebraucht, wie denn unser *dass* wohl von Niemandem mehr als das ursprüngliche Demonstrativpronomen empfunden wird.

37. Es scheint indessen Thatsache zu sein, dass im Arabischen der Gebrauch einer ‚wie' bedeutenden Partikel in ähnlicher Anwendung wie أَنْ, beziehungsweise أَنَّ, in Abhängigkeit von einem Verbum, wirklich vorhanden ist. In einer Handschrift der Pariser National-Bibliothek, Fr. nouv. acq. 892, Bl. 173—187, ist ein seinerzeit von VENTURE DE PARADIS aufgezeichnetes Lied in algerischem Dialect auf einen Sieg der Algerier über die Dänen, welche im Jahre 1770 Algier bombardirten, enthalten. Das Lied ist von E. FAGNAN in der *Revue Africaine*, Année 38, Alger 1894, S. 325—345 herausgegeben worden. Diese Ausgabe habe ich nicht zur Hand. Ich citiere daher nach der Handschrift selbst, Bl. 180, folgenden Satz:

كيف شافوا كما يصدر العساكر

d. h. ganz einfach: ‚Als sie [die Ungläubigen] sahen, wie = dass die [muslimischen] Soldaten herankamen' u. s. w. Von irgend einer Betonung der Art und Weise dieses Herankommens ist nach dem Zusammenhange nicht die Rede.

38. Wir sind berechtigt die Frage zu stellen: Können wir uns nicht auch in den Sätzen, deren Erklärung wir suchen, das كَأَنَّ, كَأَنْ, beziehungsweise كما, im Sinne von أَنَّ, أَنْ als abhängig von einem ursprünglich vielleicht ausgedrückten, später fortgefallenen Verbum vorstellen, so zwar, dass durch die Ergänzung dieses Verbums alle von uns aufgeführten Fälle ihre Erklärung finden?

Es gibt im Arabischen, in der zur Schriftsprache ausgebildeten Form desselben ebenso wie auf dem gesammten übrigen Sprachgebiet, eine ausserordentlich häufig begegnende periphrastische Ausdrucksweise, die hie und da scheinbar nur in Anfängen oder als individuelle freie Bildung auftritt, anderwärts aber sich zu regelmässig angewandten grammatischen Formen entwickelt hat. Der hauptsächlichste Typus derselben ist 1. تراه, تراك كتبتْ, ترانى كتبتُ, كتب, ترى الرجل كتب u. s. w.; 2. ترانى اكتب, تراك تكتب u. s. w.

Ich beschränke mich an dieser Stelle darauf, auf denjenigen Gebrauch dieser Ausdrucksweise näher einzugehen, der sich zu fester Regel entwickelt hat.

Bei den Beduinen Innerarabiens, welche Wallin kennen lernte, ist eine solche Redewendung sehr gebräuchlich, wie Wallin in *ZDMG.* 5 (1851), S. 17 ausdrücklich hervorhebt. Man sagt dort: ترانى ما اريدك = ich mag dich nicht leiden (a. a. O. S. 18); فلان تراه رجال زين = der und der ist ein guter Mann (ebenda); ترى ديرة البائق حرثناها tara dīret el bā'iq ḥraṭnāhā = wir haben die Wohnstätte des Verräthers umgepflügt (ebenda, S. 11. 12). — Aehnliche Wendungen mit *tarā* sind in der syrischen Wüste, nach dem Text, den Wetzstein in *ZDMG.* 22 (1868), S. 74 ff. mitgetheilt hat, gang und gebe. Vgl. dort 79, 11; 80, 15; 87, 2. 5 und sonst mehrfach.

Besonders aber auf magrebinischem Gebiet spielt dieser periphrastische Ausdruck eine wichtige Rolle. Es ist bekannt, dass im Algerischen *rāni*, *rāk* u. s. w. — welche Formen offenbar aus ترانى, تراك u. s. w. verkürzt sind — in Verbindung mit dem Imperfectum oder dem Participium zur Umschreibung des Präsens gebraucht werden. Derselbe Gebrauch findet sich aber auch im Marokkanischen. Zahlreiche Beispiele bieten die Houwara-Texte Stumme's und Socin's (S. 26, Z. 23; 28, 4; 32, 24; 44, 7; 52, 17; 54, 13. 16; 62, 27 u. s. w. u. s. w.). Ebenso ist die Ausdrucksweise für Mogador z. B. aus Baldwin's Buch zu belegen, sowie im östlichen Magrebinischen, vgl. Stumme's Arbeiten, insbesondere deren sogleich in § 39 mitzutheilende Stellen.

Auch *rā* mit dem Perfectum wird auf demselben Gebiet gebraucht, so in Algerien und anderwärts. Es kommt z. B. auch in dem von Fleischer mitgetheilten, aus Marokko (Fēs? — Tanger?) stammenden jüdisch-arabischen Gedichte vor, *ZDMG.* 18 (1864), S. 329 ff. = Fleischer, *Kl. Schr.* III, 425 ff., im fünften Verse des Gedichtes.

Mit diesem ganzen Gebrauch von ترى hängt eine Fülle von **39.** Anwendungsweisen dieser Form zusammen, denen man allüberall auf arabischem Sprachgebiet begegnet. Zu *terā* im 'Omānī vgl. man Reinhardt a. a. O., § 228 (S. 124). Ueber die interessanten Verhältnisse im Arabischen der Stadt Tunis sowie im Arabischen der Stadt Tripolis in Nordafrika wolle man sich aus Stumme's Arbeiten unterrichten, vgl. insbesondere *Tunisische Grammatik*, § 182, 3 (S. 145)

und § 187 (S. 149), sowie *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis*, Theil II, besonders § 55, sowie einige andere Stellen nach dem Glossar daselbst unter رأى. In den tripol.-tunisischen Beduinenliedern vgl. im Glossar, S. 141 unter ترا und S. 150 unter يالندرا, und vgl. überhaupt zu den STUMME'schen Angaben den Excurs am Schlusse dieser meiner Untersuchung. — Länger schon bekannt und einigen der an den angeführten Orten verzeichneten Ausdrücke sich anschliessend ist das in Egypten, Syrien und einigen Gegenden Mesopotamiens und Nordarabiens übliche *(jā) tarā* oder *jā hal tarā*. Es dient dazu, eine Frage oder auch einen Wunsch einzuleiten. Die ursprüngliche Bedeutung ist: Siehst du? Siehst du denn nicht? Die verlangende Frage, die Frage der Ungeduld, wird dann leicht zum Ausdruck des Wunsches. CAUSSIN DE PERCEVAL gibt in seiner Grammatik (5. Aufl., S. 132) hierzu folgendes einem Gedicht entnommene Beispiel:

على فراقهم لم تزل تجرى مدامعنا على فراقنا يا ترى تجرى مدامعهم

‚Ueber die Trennung von ihnen fliessen unaufhörlich unsere Thränen — fliessen auch wohl ihre Thränen über die Trennung von uns?' Wo, wie CAUSSIN DE PERCEVAL mit Recht hervorhebt, die Frage ungefähr gleichkommt dem Wunsche: ‚O, flössen doch auch ihre Thränen!'

Hierbei denkt man an das يا ريتنى u. s. w. der heutigen Volkssprache, dessen Erklärung sich zwanglos (رأيت = ريت; das Perfectum als Ausdruck des Wunsches) an den soeben beleuchteten Sprachgebrauch anschliessen lässt. Ich weiss, dass man dies *rait* von dem bekannten لَيْتَ ableitet. Aber man soll in der Annahme von Buchstaben-Vertauschungen nicht zu geschwind sein. Und dann: Was ist denn لَيْتَ? Dies Wort, dessen Sprachgebrauch so merkwürdig ist, bedarf vielmehr selbst der Erklärung. Und warum soll nicht — wenn man beide Formen zusammenstellen will — ريت das Ursprüngliche sein?

40. Der ganze von mir soeben kurz besprochene periphrastische Sprachgebrauch mag im Arabischen uralt sein. Ist er doch so einfach und naheliegend und findet man doch Variationen desselben allüberall. Man denke z. B. an griech. ἰδού, das der lateinischen

demonstrativen Partikel *ecce* gegenüber steht, und während *ecce* sich im Italienischen zu *ecco* entwickelt, haben wir im Französischen die Neuschöpfung: *voilà*. Entspricht nicht das franz. *le voilà qui vient* ziemlich genau dem algerischen راه جي? Im Arabischen haben wir dann noch das demonstrative إنّني, إنّك u. s. w., das neben dem hebr. הִנֵּנִי u. s. w. steht.

Das hebr. הִנֵּנִי u. s. w. mit Participium zeigt im Alten Testa- 41.
ment gewöhnlich ein Futurum an, seltener ein Präsens oder Präteritum. Im Algerischen ist, wie wir oben bemerkten, *rā* + Suffix oder Substantiv und Participium oder Imperfectum ein regelmässiger Ausdruck der Gegenwart. Der Grund dieses Verhältnisses ist leicht einzusehen. ترى und הִנֵּה enthalten den lebhaften Hinweis auf eine Handlung oder ein Geschehen, aber durchaus keine Zeitbestimmung. Ist eine Verbalform mit Beziehung auf die Zeit mehrdeutig, so wird diese Mehrdeutigkeit durch das Hinzutreten jener Wörter nicht nothwendig geändert. Ein vorzugsweiser Sprachgebrauch kann sich für die Verbindung jener Wörter mit einer Verbalform dann gleichwohl festsetzen. Die Propheten des Alten Testaments verwiesen gern auf die Zukunft und gebrauchten dabei den erwähnten Ausdruck; daher hier die Futurbedeutung. Dass man aber im Arabischen durch ترى in Verbindung mit einem Participium oder Imperfectum vorzugsweise auf die Gegenwart hinwies, ist ebenso einleuchtend.

Nothwendig aber ist die Präsenzbedeutung in diesen Ver- 42.
bindungen im Arabischen ebenso wenig wie die Futurbedeutung in den ähnlichen Verbindungen im Alten Testament. Bei aller Regelmässigkeit, mit der jene Ausdrucksweisen im Algerischen zur Bezeichnung der Gegenwart gebraucht werden, kann wenigstens ترى + Imperfectum doch auch die Zukunft ausdrücken. Ich entnehme dem guten Buche von Martin, *Dialogues* 1847, S. 163, folgendes Beispiel: رانى نستحفض بيك كى خويه Rani nestah'fed' bik ki khouia = Je vous soignerai comme un frère.

Man darf nun wohl die Frage aufstellen, ob die von mir soeben 43.
kurz besprochene, im Arabischen so häufige periphrastische Ausdrucksweise nicht auch in den Sätzen mit كَأَنَّ, كَأَنْ und كما, die wir

zu deuten suchen, ursprünglich vorliegen könne. Man hat gesagt und sagt: ترانى كتبتُ u. s. w. ترانى اكتب u. s. w. — konnte man auch sagen: ترى كأنّى كتبتُ oder كأنّ كتبتُ oder كما كتبتُ u. s. w., sowie ترى كأنّى اكتب oder كأنّ اكتب oder كما اكتب u. s. w., beziehungsweise, indem das Subject des abhängigen Satzes zugleich als Object des regierenden ترى vorausgenommen wäre, ترانى كأنّى كتبتُ oder ترانى كأنّ كتبتُ oder ترانى كما كتبتُ u. s. w.?

Bei der Prüfung dieser Frage kommt ausser der grammatischen Seite derselben die Erwägung in Betracht, ob eine so angenommene Ausdrucksweise die von uns untersuchten Sätze zunächst dem Sinne nach genügend zu erklären im Stande ist.

44. In der That lehrt die nähere Untersuchung, dass dies der Fall ist. Die Sätze: Siehe, wie (= dass) das und das geschehen ist! Siehe, wie das und das der Fall ist, beziehungsweise sein wird sind zunächst ohne weiteres gleich Sätzen, die beginnen mit: wahrlich, offenbar, ha, ach, ei, ja (‚du kennst ja mein Spassmachen', oben § 33) u. s. w.

Dann aber können sie auch gleichkommen den Sätzen: Ich glaube dass, es scheint dass, insofern das, was geglaubt wird, was erscheint, aus irgend welchen Thatsachen erschlossen, ersehen wird, als wahrscheinlich aus ihnen hervorgeht (‚ich sehe dich, wie du im Winter kommen wirst, d. h. ich nehme an, ich glaube, es ist mir wahrscheinlich, dass du kommen wirst,' wobei man auch ‚ja' brauchen kann: ‚Du wirst ja doch im Winter kommen'). — Im Deutschen pflegen wir durch ‚gewiss, sicher, jedenfalls' auch etwas zu bekräftigen, wofür wir keineswegs gewisse und sichere Beweise haben, sondern was wir nur glauben. So ist es auch denkbar, dass man im Arabischen durch ‚siehe, wie das und das der Fall ist' hinweise auf etwas, dessen man durchaus nicht völlig gewiss ist, sondern das man nur glaubt, annimmt. Im Worte رأى selbst haben wir den Bedeutungsübergang vom Sehen zum Glauben.

Ferner ist, um auszudrücken, dass etwas soeben geschehen ist (§ 32) die Wendung: Siehe, wie das und das geschehen ist, ein durchaus passender Ausdruck.

Endlich sahen wir ja eben an dem Gebrauch des algerischen 45.
rā, wie eine ursprünglich zur lebhaften Hervorhebung einer Handlung oder eines Zustandes dienende Ausdrucksweise im Laufe der Zeit ihre ursprüngliche Bedeutungskraft einbüssen, wie sie abgegriffen und abgeschliffen werden und zu einer fast oder ganz farblosen Tempus-Paraphrase herabsinken kann. So würden denn auch die Fälle, in denen es uns scheinen möchte, dass كَأَنَّ, كَأَنْ oder auch كما bei der Uebersetzung einfach vernachlässigt werden könnten (bei denen man freilich zum Theil ebenso leicht eine der besprochenen Sinnesschattirungen annehmen könnte), bei der Annahme eines zu ergänzenden ترى sehr wohl verständlich werden.

Was die Frage nach der grammatischen Möglichkeit der von 46.
uns ins Auge gefassten Construction angeht, so scheint es doch, dass diese Möglichkeit, wenn nicht nach dem Sprachgebrauch des 'Omānī, so doch nach dem von uns dem Algerischen entlehnten Beispiel (§ 37) angenommen werden könne. In diesem Beispiel hängt كما, wie sonst أَنَّ, أَنْ, von einem Verbum des Sehens ab. Eben auf dem Gebiet des Algerischen haben wir den Sprachgebrauch von كما وصل = il vient d'arriver. Sollten diese Ausdrucksweisen nicht, nach allem was ich ausgeführt habe, auf die von mir entwickelte Weise zusammengehören, sollte man nicht ursprünglich كما وصل (راه) تراه gesagt haben?

Man hat es gesagt. 47.

In der Pariser National-Bibliothek findet sich als Ms. Ar. Nr. 4358-4360 ein französisch-arabisches Wörterbuch in drei ziemlich starken Bänden, das aber nur die Buchstaben A—P umfasst. Der Titel lautet: ‚Dictionnaire Français-Arabe par M. Solvet, Président de chambre à la C^r. Imp^le. d'Alger. — 1855—1865.' Die Materialien dieser Handschrift, welche manches für die Erkenntniss der algerischen Volkssprache[1] Beachtenswerthe enthält, mögen zu grossem

[1] Pavet de Courteille, der von dieser Hs. Solvet's im *Journal des Savants*, avril 1876, S. 248, gesprochen hat, täuschte sich, wenn er sagte: ‚Son travail . . . offre d'utiles renseignements à ceux qui veulent étudier la langue arabe dans sa

Theil der Stadt oder der Provinz Algier entstammen, gehören jedoch zum Theil auch, wie aus häufigen ausdrücklichen Bemerkungen hervorgeht, der Sprache von La Calle und Constantine, der von Marokko, der des Südens von Algerien und der Sprache der Beduinen an.

Hier fand ich in Nr. 4358, Bl. 9 folgenden Satz: راه كما بدا النحو, von SOLVET übersetzt: il est à l'*a*, *b*, *c* de la grammaire. Wörtlich: Siehe ihn, wie er (soeben) mit der Grammatik begonnen hat.

Es ist wahr, dies ist nur ein Beispiel. Aber es ist ganz unzweifelhaft aus der lebenden algerischen Volkssprache geschöpft, es gibt ganz sicherlich irgendwo in Algerien eine Gegend oder einen Stamm — leider hat SOLVET bei diesem Satz nicht gesagt, woher er genommen ist — wo diese Ausdrucksweise allgemein üblich ist. Man wird hierbei wieder einmal, wie so oft, inne, wie man bei vergleichenden Studien über die arabischen Dialecte heut noch auf Schritt und Tritt beengt ist, wie so dringend nöthig es ist, unsere lückenhaften Materialien zu ergänzen, dann aber auch, wie belehrende Aufschlüsse man überallher erwarten kann, wo immer auf dem weiten reichen Gebiet der lebendigen arabischen Sprache eine sorgfältige Forschung einsetzt.

48. Niemand wird nun den Zusammenhang des von mir für das Algerische als thatsächlich erwiesenen كما (راه) mit den in § 33 aus Ibn Quzmān beigebrachten, durch كما eingeleiteten Sätzen leugnen wollen.

Will man aber Bedenken tragen, die durch كما eingeleiteten Sätze mit den §§ 22—30 besprochenen, die durch كَأَنَّ u. s. w. eingeführt sind, gleichzusetzen? Etwa, weil كَأَنَّ, كَأَنَّ = كما noch nicht belegt ist?

Ja, es mag sein, dass auch hier wieder einmal von einer sprachlichen Thatsache, die auf gewissen Gebieten des Arabischen noch heute ganz gewöhnlich sein mag, bisher nichts oder fast nichts zu uns verlautet ist. Aber einen Beleg kann ich doch für diese Gleich-

forme élégante et cultivée.' Das Gegentheil ist der Fall: die Arbeit ist denen nützlich, welche die Vulgärsprache studiren.

setzung anführen. In Marcel's französisch-arabischem Wörterbuch, dessen Materialien, was man dem Buche auch sonst zum Vorwurf machen will, jedenfalls theilweise zweifellos aus manchen lebendigen Quellen geschöpft sind, von denen wir sonst noch nichts wissen, finde ich unter comme (2. Aufl. 1869 und folgende Aufl.) folgenden Satz: كانّى كنت اكون kâ-ên-ny kont akoun = je serai comme j'ai été.

Das ist nicht gemacht, das ist lebendiger Sprache entnommen, und wir dürfen hoffen, den Weg zu der Gegend oder zu dem Stamme, wo dieser Sprachgebrauch herrscht, wenn nicht jetzt, so später zu finden.

Abgesehen aber von der Gleichsetzung des كَأَنَّ, كَأَنَّ mit كما, sehe ich nicht, was die beiden Arten von Sätzen, die uns beschäftigt haben, trennen soll.

Will etwa Jemand sagen: Ein كتب تراهُ كَأَنَّهُ enthalte einen unnöthigen Pleonasmus in der doppelten Setzung des Suffixes, so liegt doch, will man wirklich an einem solchen, doch vielleicht nicht ganz unvolksthümlichen Pleonasmus Anstoss nehmen, die Annahme nahe, das Suffix habe sich an كَأَنَّ erst nach dem Fortfall von تراهُ angesetzt, wie denn aus einem كتب (كما) ترى الرّجُل كَأَنَّ nach dem Fortfall des regierenden Satzes naturgemäss ein كَأَنَّ كتب الرّجُل oder auch (beides liegt doch gleich nahe) كَأَنَّ الرجل كتب werden muss. Und dabei wird man im Auge behalten dürfen, dass wir in dem Wetzstein'schen Text ein شافوا قِنّ neben طاحن قِنّهنّ u. s. w. und auch ein قال الخالدى قِنّ u. s. w. neben einem خزا الشائِب قِنّ haben. Schliesslich aber wird es doch freistehen, sich vor dem كأن der §§ 23 ff. behandelten Sätze ein Verbum des Sehens ohne Object zu denken, wie ich dies in § 43 schon andeutete.

Meines Erachtens muss es von Wichtigkeit sein, die Sprache 49.
derjenigen Beduinen, deren Lieder in den beiden Berliner Handschriften vorliegen, näher zu untersuchen. Es kann nicht allzuschwierig sein, diese Untersuchung von Bagdad aus vorzunehmen. Zu gleicher Zeit mit dieser sprachlichen Untersuchung müsste es sich darum handeln, in die Stammesbeziehungen und die Stammesgeschichte dieser Beduinen, wie auch der Beduinen, von deren

Sprache WETZSTEIN eine Probe lieferte, so tief als möglich einzudringen. Es liegt Material genug vor, die mündlichen Ueberlieferungen, die man antreffen wird und etwa auch Ergebnisse, die man aus ethnographischen Merkmalen gewinnen mag, mit Angaben der Literatur vorhergehender Jahrhunderte zu verknüpfen. Andererseits wird es nicht allzuschwierig sein, die besondere Gegend oder den besonderen Stamm, wo der berührte algerische Sprachgebrauch des كيا herrscht, festzustellen und auch hier, wie die Sprache, so die Stammesbeziehungen und die Stammesgeschichte der Träger dieses Sprachgebrauches näher zu untersuchen. Eine Vergleichung der Ergebnisse beider Forschungsreihen, jener des Ostens und der des Westens, kann von hohem Interesse für die Wissenschaft sein.

Ich war gezwungen, hiermit nur anzudeuten, wovon ich doch ganz durchdrungen bin und was ich gern sobald als möglich im Zusammenhang darlegen möchte, dass für das völlige Verständniss, für die eigentlich geschichtliche Erkenntniss der Spracherscheinungen des Arabischen alles darauf ankommt, dass mit der sorgfältigen Untersuchung des jederzeit möglichst genau zu localisirenden Sprachguts auf das Engste die sorgfältige Untersuchung der die Träger der Spracherscheinungen angehenden ethnographischen und historischen Verhältnisse verknüpft werde.

Es liegt kein Grund zu der Annahme vor, dass der von uns beobachtete Sprachgebrauch des Westens und der des Ostens unabhängig von einander sich gebildet habe. Wir werden vielmehr nach allem was sonst über das Alter und die Zusammengehörigkeit der dialectischen Erscheinungen des Arabischen jedem sorgfältig Prüfenden klar sein muss, glauben, dass diese Erscheinungen geschichtlich zusammengehören, d. h., dass sie die Eigenthümlichkeit einer früheren Stammesgemeinschaft sind. Letztere dürfte kein kleiner, unbedeutender Stamm gewesen sein, da der Stamm, obwohl zersplittert, eine derartige sprachliche Eigenart in der Mischung mit anderen Stämmen durch die Jahrhunderte festgehalten und so (wohl nicht durch diese Spracherscheinung allein) der durch die Mischung entstandenen Sprachform den eigenen Stempel aufgedrückt hat. Man

kann auf den Gedanken kommen, dass in unserem Falle eine himjarische Spracherscheinung vorliegen möchte, wie denn sowohl im Magrib als in Mesopotamien und daran anstossenden Districten ethnologisch das himjarische Element nachweislich stark vertreten gewesen ist, und wie in den magrebinischen Dialecten auch noch andere himjarische Bestandtheile sicher nachweisbar sind (vgl. diese meine Beiträge III).

Man hat ﻙ im Himjarischen als temporale Conjunction (‚wie') 50.
finden wollen, s. Hommel, *Südarab. Chrest.* § 76 am Ende. Aber ich sehe nicht, wie in den einzigen Fällen, auf die Hommel verweist, in der Inschrift von Ḥiṣn el-Ġurāb, eine temporale Bedeutung von ﻙ vorliegen könne. Ich bitte den Text zu vergleichen, den man am besten bei Mordtmann in *ZDMG.* 39 (1885), S. 231 und neuerdings bei Landberg, *Arabica* IV, 1897, findet. Es heisst in der Inschrift nach der Mordtmann'schen Uebersetzung: ‚(Die und die) haben dieses Musnad geschrieben in der Burg Mâvîjat, wie sie sie gebaut ... wie sie sich darin befestigt, wie sie aus dem Land der Ḥabaschat heimkehrten ... wie sie den König von Himjar und seine Qaile die von Himjar und Arḥab erschlagen.' Hierbei ist doch soviel klar, dass die *wie* (ﻙ)-Sätze von dem Verbum ‚haben geschrieben' abhangen, und dass in diesen Sätzen der Inhalt dessen, was geschrieben wurde, ausgedrückt ist. Ausser den *wie*-Sätzen hängt von ‚haben geschrieben' noch das substantivische Object ‚dieses Musnad (Document)' ab. Ich bitte zu bemerken, dass mit dieser meines Erachtens ganz zweifellosen Construction in der Inschrift von Ḥiṣn el-Ġurāb die Construction des von mir oben in § 47 aus dem Algerischen belegten تراه كما بدا النحو auf das Genaueste übereinstimmt. Von dem Verbum ‚Sehen' hängt hier einestheils ein substantivisches Object ab, anderntheils ein *wie*-Satz, in dem der Inhalt dessen was gesehen wird, ausgedrückt ist. — Zu dem besprochenen Gebrauch des ﻙ nun bitte ich das äthiop. *kama*, das gern für das *dass* der Aussage steht (Praetorius, *Gramm.* § 165), zu vergleichen.[1]

[1] ‚Wie' in temporaler Bedeutung ist im Uebrigen ja dem Arabischen keineswegs fremd. كيف ist in dieser Bedeutung im Algerischen ganz gewöhnlich,

51. Nachdem ich nun im Vorhergehenden die Erklärung der von mir in den §§ 23 ff. behandelten, durch كَأَنَّ u. s. w. und كما eingeleiteten Sätze gewonnen zu haben glaube, erübrigt es sich mir nun nur noch, mit den so erklärten Sätzen die bei Ibn Quzmān durch كِ (+ Tešdīd), كِنْ und كَنَّ, bei Pedro de Alcala durch *qui*, *quin* und im Marokkanischen durch *ka* eingeführten Sätze, von denen wir ausgegangen sind, gleichzusetzen.

Hier bietet sich mir keine Schwierigkeit mehr.

Was zunächst den Sinn angeht, so würde, selbst wenn die erwähnten Partikeln der Sprache des Ibn Quzmān, des Pedro de Alcala und des Marokkanischen überall nur blosse, im Uebrigen farblose Tempuspräfixe sind, nach dem, was in § 45 gesagt ist, hierin ein Bedenken für jene Gleichsetzung nicht liegen. Es fällt aber sogar nicht schwer, wenigstens bei Ibn Quzmān in einer Anzahl von Fällen Sinnesschattirungen, wie wir deren in den §§ 23 bis 30 behandelten Beispielen fanden (= wahrlich, sicherlich u. s. w.)

---

und damit kann man das maltesische *kīf* und *hēk kīf* = sobald als (*hēk kīf* also genau entsprechend unserem deutschen *sowie*, das die gleiche Bedeutung hat) vergleichen. Aber auch كما wird, so zunächst bei Ibn Quzmān, temporal gebraucht.

15 b 14:

أنا كما جيت

‚Ich, wie (= als) ich kam (vom Vergnügen)‘ . . .

44 b 9:

فكما كان عشيه وقد جات

‚Und als es Abend war und sie kam‘ . . .

FLEISCHER hat in den *Berichten über die Verhandlungen der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. Philol.-hist. Cl.* 1876, S. 59 = *Kl. Schr.* 1, 2, S. 387 für كما in eben dieser Bedeutung drei Beispiele beigebracht, eines aus Jāqūt, zwei aus 1001 Nacht der Breslauer Ausgabe. Die Vereinzelung dieses Gebrauches, den der Altmeister der arabischen Philologie nicht weiter belegen konnte, lässt uns unschwer annehmen, dass auch in den drei von FLEISCHER beigebrachten Stellen Mundartliches aus der lebenden Sprache eingedrungen sei. Die von FLEISCHER zu diesem Sprachgebrauch herangezogenen Parallelen (כַּאֲשֶׁר und das unmittelbar, ohne אֲשֶׁר, mit dem Perfectum und Imperfectum des Verbum finitum verbundene כְּ), sowie FLEISCHER's Bemerkungen dazu, sind wohl zu beachten und wären mit einem entsprechenden himjarischen Sprachgebrauch, wenn er sich findet, zu vergleichen. Schon Osiander (*ZDMG.* 20 [1866], S. 246 f.) hat כַּאֲשֶׁר und כְּ zu dem von ihm als möglich angenommenen himjarischen Sprachgebrauch von ⌐ = ‚wie‘, temporal, gehalten.

anzunehmen, ja, in mehreren Fällen[1] sind diese Sinnesschattirungen ganz sicher vorhanden.

Die einzige Schwierigkeit könnte man darin finden wollen, dass 52.
bei Pedro de Alcala *qui* gern in Finalsätzen und den übrigen oben § 18 berührten, durch *enne* eingeleiteten Sätzen gebraucht ist. Ein ترى, wenn wir es uns in diesen Sätzen ergänzen, kommt uns überflüssig, ja störend vor. Aber wenn wir uns vorstellen, dass man sich des Wesens von *qui* nicht mehr bewusst war, dass *qui* hier ganz farbloses Präfix geworden war, so dass *qui* + Imperfectum und einfaches Imperfectum unterschiedslos wechselten, so muss es uns doch denkbar erscheinen, dass auch in die oben erwähnten Sätze ein *qui* + Imperfectum neben dem einfachen Imperfectum eindrang. Warum es sich freilich hier besonders gern festsetzte, ist mir nicht klar; es kann hier der noch im Werden begriffene Anfang einer neuen syntaktischen Bildung vorliegen, zu der die nicht mehr verstandene Periphrase sehr wohl herhalten konnte. Auch beachte man wohl, dass sich bei Pedro de Alcala mancher Sprachgebrauch findet, der uns barbarisch erscheint, so das *falledï*, das wir oben antrafen, dann aber auch folgende Verbindungen: héḍe al guïd a dumóa̍ (dieses Thal der Thränen) 32, 14. 15; al ayïm al had (die Sonntage) 43, 17; fal ydéi aháde (mit den Händen jemandes) 45, 15; fal ayïm a ciám (an den Fasttagen) 45, 31 f. und 55, 1; a cabl al guáqt al équel (vor der Zeit des Essens) 54, 10 f. u. s. w. Jener Gebrauch des *qui* darf uns also doch nicht allzu grossen Anstoss erregen und ist vielleicht auf eine Linie zu stellen mit einem barbarischen Gebrauch des Verbalpräfixes ب, der im nördlichen Syrisch-Arabischen vorzukommen scheint. Es scheint, dass man dort z. B. sagt: بريد بروح = ich will gehen, ما بقدر بتعوّد = ich kann mich nicht gewöhnen, ما بحسن بروح = ich kann nicht gehen. Die Belege hierfür, an die ich einige weitere Ausführungen anschliessen müsste, bitte ich in meiner ‚Kritischen Bibliographie der arabischen Dialecte' geben zu dürfen.

[1] Vgl. z. B. oben § 7, d.

53. Die von uns oben (§ 2) ins Auge gefasste Thatsache, dass das marokkanische *ka* nicht nur die Gegenwart, sondern auch eine nahe Zukunft bezeichnen könne, findet durch die Annahme des zu ergänzenden ترى eine treffliche Erklärung und ist ganz parallel der von uns oben hervorgehobenen Thatsache, dass auch das mit dem algerischen *rā* verbundene Imperfectum, wie הִנֵּה mit Participium im Hebräischen, Futurbedeutung haben könne (vgl. §§ 41 f.).

54. Die grammatische Gleichsetzung von كَنْ mit كَأَنْ ist natürlich unbedenklich und wäre unanfechtbar, auch wenn wir nicht einmal den Gebrauch in den Berliner Hss., bei WETZSTEIN und im 'Omānī, und sodann im Ibn Quzmān selbst das eine sichere Beispiel mit dem schwerwiegenden كَنَّ (§ 13) hätten, das jene Gleichsetzung fordert und jede Ableitung des كَنْ von كَائِن oder irgend einer Form des Verbs كان zur Unmöglichkeit macht.

An der Auffassung des كَنَّ in 48 a 21 als كَأَنَّ kann uns nicht etwa irre machen, dass أَنَّ hier nicht, wie es doch sonst üblich ist, mit einem Pronominalsuffix oder mit einem Substantiv verbunden ist. Beides fehlt, z. B. auch 48 b 10:

بانّ قَد شيَّبتموني

Häufig steht ferner لَوْ انّ mit einem Verbum, jedenfalls ohne Substantivum; dass es aber انَّ und nicht etwa انَّ oder انِ, je nach dem begleitenden Verbum, zu lesen ist, wird man nicht unbedingt behaupten können, obwohl die Lesung انَّ deswegen wahrscheinlich ist, weil die Vocale, welche bei Ibn Quzmān auf andere Weise nicht ausgedrückte Pronominalsuffixe bezeichnen, in der Handschrift des Ibn Quzmān gern geschrieben werden. Uebrigens muss ich erklären, dass ich bei meiner Lectüre des Ibn Quzmān auf die Fälle, in denen etwa انَّ ohne Suffix und ohne Substantiv anzutreffen ist, nicht durchweg geachtet habe, so dass es wohl möglich ist, dass man noch andere sichere derartige Fälle beibringen kann. — Ferner beachte man, dass انَّ und أَنَّ auch sonst im Arabischen gelegentlich ohne Accusativ vorkommen, s. NÖLDEKE, *Zur Gramm. des class. Arab.*,[1]

[1] A. a. O. (s. oben § 5, 2).

§ 35 (S. 41), und endlich vergleiche man auch einige Fälle des Wetzstein'schen Textes (§ 27).

Ergänzen wir, im Anschluss an den in § 47 belegten algerischen Sprachgebrauch, vor der uns beschäftigenden Partikel ein Verbum des Sehens mit Suffix, so ist ja, wie klar ist, nach der Partikel ein Suffix nicht mehr nöthig. Ist dabei dann, wie wir sahen, der Gebrauch von كَأَنَّ sehr wohl möglich, so liegt doch كَأَنْ näher, aus dem sich die bei Ibn Quzmān allgemein üblichen Formen ohne Weiteres und ungezwungener als aus einer Erleichterung von كَأَنَّ ergeben.

Die Thatsache, dass wir an dem كَنْ bei Ibn Quzmān nie ein Suffix, wohl aber ein solches in den §§ 23—30 behandelten Sätzen gern (doch nicht immer, s. § 27) angewandt finden, kann einen Unterschied der beiderseitigen Spracherscheinungen nicht begründen, vgl. darüber das in § 48 am Ende Gesagte.

Ist die Nennung eines Substantivs als Subject des كَنْ-Satzes nöthig, so ist das Verhältniss, das wir etwa in dem Ibn Quzmānischen Beispiel § 5, 3, a antreffen, in Vergleichung mit den in den §§ 23—30 nachgewiesenen Verhältnissen ebenfalls auf Grund des in § 48 bereits Gesagten zu beurtheilen.

Ich darf an dieser Stelle das wohl bitten im Auge zu behalten: 55.
Man mag mit mir die in den §§ 32, 33 und 47 behandelten كما-Sätze mit den in §§ 23 ff. behandelten كَأَنَّ-(u. s. w.)Sätzen gleichstellen oder nicht — die Erklärung des Ibn Quzmānischen كن als كَأَنْ und damit wohl die Identität der Ibn Quzmānischen durch كن eingeleiteten Sätze mit den in §§ 23—30 behandelten, durch كَأَنَّ u. s. w. eingeleiteten Sätzen wird man mir zugestehen müssen, und für beide Reihen von Sätzen wird eine Erklärung entweder jetzt mit mir anzunehmen oder fernerhin zu suchen sein.

Was die Form كِنْ angeht, so kann diese, wie jedenfalls *quin* 56.
bei Pedro de Alcala, der schriftliche Ausdruck einer allenthalben in der arabischen Volkssprache nicht zum Mindesten im Magrebinischen ganz gewöhnlichen (auch schon in dem كِنّ des Wetzstein'schen Textes stillschweigend von mir vorausgesetzten) Vocalveränderung sein, die in

den Fällen, wo كْ steht, der Schreibung des Fatḥa wegen nicht geleugnet zu werden braucht. Ganz consequente Schreibung kann man bei einem solchen Versuche, die Volkssprache schriftlich auszudrücken, nicht erwarten, wie wir denn aus der Thatsache, dass bei Ibn Quzmān nirgends die bei Pedro de Alcala so stark vorhandene Imāle von langem *ā* ausgedrückt ist, gewiss nicht auf das Nichtvorhandensein dieser Vocalveränderung in der Sprache Ibn Quzmān's werden schliessen wollen. Es kann aber auch wohl, was die Formen كْ und بِكْ angeht, in der Sprache, deren sich Ibn Quzmān bediente, ein Schwanken von *a* und *i* wirklich stattgehabt haben.

57. ڭ und ڴ mit folgendem Tešdīd aus كْ, بِكْ abzuleiten, hat keine Schwierigkeit.

Bei dem marokkanischen *ka* scheint eine Verdoppelung des darauf folgenden Consonanten bisher nicht beobachtet worden zu sein, wie denn auch nach dem *qui* bei Pedro de Alcala keine Consonantenverdoppelung folgt. Aber selbst wenn eine solche Verdoppelung heut wirklich nirgends statt hat, so dürfte deswegen der Zusammenhang des marokkanischen *ka* mit dem كْ, ڭ des Ibn Quzmān nicht geleugnet werden. Denn Aufhebung ursprünglicher Consonantenverdoppelung ist im Marokkanischen durchaus zu belegen, z. B. in zahlreichen Beispielen, denen ich hier nicht nachgehen will, in den von SOCIN und STUMME veröffentlichten Houwāra-Texten. Es ist aber endlich doch auch nicht ausgeschlossen, dass, wenn sich der himjarische Ursprung der von mir untersuchten Ausdrucksweise bestätigen sollte, irgendwo die Anpassung an das Mittelarabische durch Anhängung von ما und أَنْ, أَنَّ unterlassen worden sein und das südarabische ﻙ sich ganz so erhalten haben kann.[1]

[1] Wie beim Präsenzpräfix بـ, vgl. meine Beiträge II. Bei Pedro de Alcala finden sich Präpositionen und präpositionale Ausdrücke ohne ان oder ما mehrfach als Conjunctionen gebraucht. So *acábl* = bevor (sonst Präposition = vor), 43, 23 und öfter. Daneben finden wir 59, 25 *acábal enne*. Ferner: *bile tucún durúra* 47, 15 f.; 51, 9; *gairi tucun durúra* 54, 18 f.; *fihácat* = damit, 46, 9. 11 u. s. w. 47, 16 f. Vgl. im ʿOmānī den Gebrauch von *min* und *ʿan*, s. REINHARDT a. a. O. § 227. In all dieser über den Gebrauch des Schriftarabischen weit hinausgehenden Anwendung von Prä-

Ob oder wo كما und كأنْ, كأنّ unterschiedslos neben einander 58.
gebraucht wurden, sowie ob oder wo sie, sei es nach Stammesunterschieden, sei es in irgend einer andern Weise, differenzirt gebraucht wurden, darüber wage ich nach den bisher vorliegenden Materialien mich nicht weiter zu äussern. Ueber das Nebeneinanderbestehen von ما und أنْ bei Ibn Quzmān, wo wir ja auch neben كن mit dem Imperfectum كما mit demselben Tempus (bei leichter verschiedener Sinnesschattirung?) bestehend fanden, wird man in dem Excurs am Schlusse dieser Untersuchung noch eine Angabe finden.

Ob ferner in der algerischen mit *rā* gebildeten Ausdrucksweise ein ursprüngliches كما oder كأنْ, كأنّ fallen gelassen ist oder ob diese Ausdrucksweise ohne jene Partikeln von Anfang an — vielleicht auf einem besonderen Gebiet — neben der die Partikel كما enthaltenden Ausdrucksweise geherrscht hat — auch darüber wage ich nach den vorliegenden Materialien nichts zu sagen. Beides ist möglich — ersteres, insofern auf irgend einem Gebiet im Laufe der Zeit, infolge Ueberhandnehmens mittelarabischen Spracheinflusses, die ungewöhnliche Ausdrucksweise durch die im Mittelarabischen gewöhnliche ersetzt sein kann; letzteres würde aus dem Vorwiegen von Elementen solcher Stämme, die jene Verwendung von كما u. s. w. nicht ausgebildet hatten, zu erklären sein.

Ich schliesse, indem ich mich noch mit einer Bemerkung des 59.
scheinbar aus Tunis oder sonst aus Tunisien stammenden Juden Mardoḫai en-Neǧǧār (مردخاى النجار), die sich in der Leidener Hs., Cod. Ar. 1645 (= *Cat.* v 128 ff., Nr. MMDVII) findet, auseinandersetze. Die Niederschrift der in dieser Hs. enthaltenen mehrfach interessanten Papiere fällt in die Jahre 1822—24. Der erwähnte Jude sagt hier im Laufe von Ausführungen über das Vulgärarabische Folgendes:

‚Dans l'Empire de Maroc on se sert de la lettre ك *Caf*, ajoutée avant le Modareh, pour déterminer le présent, comme par exemple dans كيقول (il dit), tandis que dans les trois Régences de Barbarie on remplace le ك par le ق, deux lettres qui ne dif-

positionen ohne ان und ما als Conjunctionen wird man vielleicht himjarischen Einfluss sehen dürfen.

fèrent guère dans la prononciation. La lettre ڭ a été empruntée du Chaldaïque où elle sert au même usage.'

A. TIEN, ein Orientale, der in seinen Büchern manches nicht ganz an den vielbetretenen Wegen liegende Sprachliche mittheilt (vgl. oben § 28), spricht in seinem *Manual of colloquial Arabic* 1885 oder 1891, S. VII von einem Zusammenfallen des Lautes ڭ mit ك in Nordafrika, einer Thatsache, für die ich auf dem Gebiete des Magrebinischen ausserhalb des Jüdisch-Arabischen sonst noch keine Belege angetroffen habe.[1] Einem derartigen Zusammenfallen des ڭ mit ك muss aber nebenher gegangen sein, beziehungsweise heut noch irgendwo nebenher gehen ein Schwanken der Aussprache des ڭ zwischen seinem ursprünglichen Laut und dem späteren des *k*. Bei solchen schwankenden Uebergängen pflegen aber oft Rückbildungen und zwar auch fehlerhafte Rückbildungen stattzufinden, s. meine Abhandlung ‚Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien' *ZDPV.*, Bd. 15, § 63. In diesem Sinne wäre auch ein ڭ als Form des von uns behandelten Präfixes verständlich. Vielleicht aber hat Mardoḫai en-Neǧǧār die Verhältnisse des Jüdisch-Arabischen in Algerien, Tunisien und Tripolitanien im Auge gehabt. Hier ist ja der Wechsel der sogenannten emphatischen Buchstaben mit den ihnen verwandten nicht-emphatischen, wenigstens im schriftlichen Ausdruck dieses Arabischen, ganz allgemein. In dem Präfix ś aber regelmässig, wenigstens in der Schrift, ڭ statt des ص zu setzen, konnten die Juden allerdings durch das ihnen aus dem Talmud wohlbekannte בְּ, das mit einem Participium verbunden ebenfalls zur Paraphrase des Präsens dient, besonders veranlasst werden.

60. Aber die Hauptsache ist, dass überhaupt in den drei Barbareskenstaaten das von uns untersuchte Präfix vorkommen soll; und wäre dies auch nur innerhalb des Jüdisch-Arabischen dieser Länder der Fall, so scheint mir doch auch diese Thatsache, da ich nicht sehe, wie an eine directe Entlehnung aus dem Talmudischen

[1] Die Sprache der STUMME'schen Beduinenlieder zeichnet sich ja durch den Verlust der emphatischen Buchstaben aus, wir haben *s* für *ṣ*, *d* für *ḍ*, *t* für *ṭ*, aber doch nicht *k* für ڭ, sondern statt dessen ein allerdings nicht emphatisches *g*.

zu denken sein soll, höchst interessant. Das Jüdisch-Arabische sowohl des Ostens, insbesondere Mesopotamiens, als des Magreb zeigt eine Fülle durchaus bemerkenswerther sprachlicher Züge. Es gibt von diesen Idiomen, von Handschriften abgesehen, eine umfangreiche, zum Theil stark vulgär gehaltene gedruckte Literatur; einen nicht unerheblichen Theil derselben habe ich insbesondere am Britischen Museum geprüft. Eine Anzahl in Tunis gedruckter jüdisch-arabischer Schriften befindet sich ferner im Besitz von Dr. H. Stumme. Es erscheint mir für die wissenschaftliche Erkenntniss des Arabischen wichtig, dass auch dies Gebiet der Sprache, sowohl auf Grund der Literatur als auch durch das Studium der lebendigen Sprache, im Zusammenhange untersucht, und dass diese Untersuchung mit einer eindringenden Geschichte der Träger dieser Idiome in Verbindung gesetzt werde. In dem uns augenblicklich beschäftigenden Falle würde es sich darum handeln, welches die Geschichte derjenigen Juden ist, die sich in den drei Barbareskenstaaten des Präsenzpräfixes *ka* bedienen. Sie können aus Marokko stammen, sie können aber auch, wenn sie nicht etwa gar noch einen anderen Ursprung haben, Nachkommen der im 15. Jahrhundert aus Spanien vertriebenen Juden, und ihre Sprache kann mehr oder minder ein lebendiger Ausläufer des Spanisch-Arabischen sein.[1] In diesem Falle

[1] Als Züge, die dem Arabischen der Juden in Nordafrika im Gegensatz zu dem Arabischen, in dessen Mitte sie leben, eigenthümlich sind, beachte man, dass ق von den Juden in Tripolis wie *q*, von den Arabern aber wie *g* ausgesprochen wird (Stumme, Theil II, § 3 am Ende [S. 200]), sowie dass die algerischen Juden ق als Hamze aussprechen (Bresnier, *Cours pratique et théor. de langue arabe.* Paris 1855, S. 618). Letztere Thatsache weist durchaus nicht nach dem Osten. Die Literatur der algerischen Juden, von der ich einen guten Theil gesehen habe, ist ganz und gar magrebinisch, und die Aussprache des ق als Hamze ist ja ganz sicher in Marokko vorhanden. Ich weiss, dass man die dahin gehenden Angaben Talcott Williams' allgemein bezweifelt hat. Man hätte indessen schon damals sehen können, dass Meakin, der im Marokkanischen wohl zu Hause war, die Aussprache des ق = Hamze für Tetuan ausdrücklich bezeugt hatte (Introduction, 1891, S. v). Seitdem ist diese Aussprache für Marokko und angrenzende Gebiete noch wiederholt bezeugt, s. Stumme, *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis* (II), 301; A. Fischer ‚Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko'. Aus: *Mitth.*

könnte ihr Idiom bei Anwendung gesunder Kritik für die Erkenntniss wenigstens von Einzelheiten des Spanisch-Arabischen ebenso nutzbar gemacht werden, wie der interessante, im Jahre 1546 zu Constantinopel mit hebräischen Lettern gedruckte arabische Pentateuch,[1] der, ein Werk aus Spanien geflüchteter arabisch redender Juden, durchweg vocalisirt und allenthalben mit Vulgarismen angefüllt, von denen, die das Spanisch-Arabische wissenschaftlich zu erkennen suchen, durchaus beachtet zu werden verdient.

Excurs (zu §§ 5 und 58).

Statt des einfachen لَوْ findet man bei Ibn Quzmān häufig die auch sonst im Arabischen vorkommende Verbindung لَوْ انّ. Ist nun aber der durch لَوْ eingeleitete Satz negativ, so findet sich wohl auch vereinzelt der Zusatz eines انّ — ich erinnere mich ein Beispiel gelesen zu haben, aber entweder habe ich es mir leider nicht notirt, oder ich vermag meine Notiz nicht wiederzufinden — aber regelmässig findet sich dann nicht انّ, sondern statt dessen ما. So 25 b 9. 10:

لَوْ لَا مَا أَنْتَ قَاضِ وَنْخَاف أَن نوذّب
كنْقُول . . .

‚Wärest du nicht ein Richter und fürchtete ich nicht verwiesen zu werden, so würde ich sagen . . .‘ Ferner 87 a 2:

---

des Seminars für Orient. Spr. zu Berlin. 1899. ‚Westasiat. Studien‘, S. 2 des Sonderabdruckes; EDM. DOUTTÉ ‚Les Djebala du Maroc‘ (*Bulletin de la Soc. de Géographie et d'Archéologie de la Province d'Oran,* 22e année, tome 19, fascicule 80, avril à juin 1899), S. 10 des Sonderabdruckes, Anm. 2. Was im Uebrigen den Aufsatz WILLIAMS' angeht, so würde ich es im Interesse der Erweiterung unserer Kenntnisse des lebenden Arabischen lebhaft beklagen, wenn man etwa deswegen, weil die Arbeit eine gewisse philologische Akribie vermissen lässt, die wichtigen Mittheilungen, die sie bietet und von denen man, bei aller Kritik, die man üben mag, einen beträchtlichen Theil als zweifellos zuverlässig wird bestehen lassen müssen, übersehen sollte. Wir kannten bisher einiges Wenige des Arabischen der äussersten Peripherie Marokkos — sollte sich bei uns die Vorstellung gebildet (oder immer noch erhalten) haben, wir kennten das Marokkanische, so müsste man WILLIAMS, wenn seine Arbeit irgendwie dazu hülfe, diese Vorstellung zu zerstören, grossen Dank wissen.

[1] Ich sah das Oxforder Exemplar, vgl. STEINSCHNEIDER's Katalog, S. 22, Nr. 118.

مَلِيْح مليح لَوْ لَاْ مَا هُ تَيَّاه

‚Ein Hübscher, ein Hübscher, wäre er nicht so hochmüthig.‘ Ferner 85 b 11 und endlich der schon oben mitgetheilte Vers 86 a 4:

اما ثيابى فَلَسْ فيْهَا جَسَـــدْ لسْ كَنْ ترانىْ لو لا ما نانٌّ بَعَدْ

vgl. oben § 5, 1, a, wo die Uebersetzung gegeben ist, wo ich aber die Erklärung der letzten Worte schuldig blieb. Diese Erklärung schliesse ich nun hier noch an.

Das ما nach لو لا ist ja nach obigen Beispielen erklärt. نانٌّ aber scheint mir = أَنَا إِنَّهُ, wie man classisch schreiben würde, für أَنَا هُوَ = ich bin es. Vgl. das bei Ibn Quzmān öfter vorkommende لَسَّنْهُ = er ist nicht, z. B. 9 b 24:

قِيَاس مَعْ غَيْرُهْ لَسَّنْهُ انْصَاف

‚[Ihn zu] vergleichen mit einem anderen, das ist nicht Billigkeit.‘ — 85 a 1:

مِنْ تسْعَ ابيَات هى ازجَال لَسْ فيهَ طول لَسَّنْهُ ذَا ممّا يعجزْنى شَيًّا نَقُـــوْل

‚. . . Das ist nicht etwas, was über meine Kräfte geht, etwas das ich sage [etwas zu sagen in einem Gedicht].‘

Dies لَسَّنْهُ steht neben لَسُ [= لَسٌّ für لَسْ هُوَ], das sich 92 a 17 findet:

صَادِقَ انَا لم نَقُل مَاْ لَسُ

‚Ich bin aufrichtig; ich habe nicht gesagt (oder: ich sage nicht), was nicht ist.‘

Dies لَسَّنْهُ könnte man sich entstanden denken wollen aus لَيْسَ إِنَّهُ. Allerdings könnte man hierbei auch an أَنَّهُ denken. Denn wir haben z. B. im Tunisischen und Tripolitanischen *kīfenni*, *kīfénnak* u. s. w. (vgl. Stumme, *Trip.*, Th. II, § 198 = S. 282), und in den Formen *jālindra* (Stumme, *Tripol.-tun. Beduinenlieder* 150, *Tun. Gramm.* § 187, S. 149), *āminḍrā* (Socin, Zum arabischen Dialect von Marokko [*Abhandl. der königl. Sächsischen Gesellsch. der Wissensch.*, Philol.-hist. Cl., Bd. 14, Nr. 3] 16, 4) und ähnlichen, die man im Osten und Westen antrifft, sehe ich keine solchen Mischformen, wie sie

STUMME an den angeführten Orten annimmt, sondern يا لا آن ترى, أما آن ترى u. s. w. = ist es nicht, dass du siehst? u. s. w.

Vergleichen kann man ferner noch, ohne dass sie freilich zur Erklärung helfen, die häufigen Formen *māni* (auch *lāni*, s. *ZDMG.* 22 [1868], S. 86, 10), *mānak* (z. B. auch SACHAU, *Volksl.* 82), *mānu* (z. B. auch SOCIN-STUMME, *Houwara*, 24, 5; 74, 15 und 18 u. s. w.), sowie auch die von CLERMONT-GANNEAU im *Journ. As.*, Sér. 8, T. 12, S. 503 bis 505 (Nov.-Déc. 1888) besprochenen Formen des östlichen Arabischen.

Andererseits könnte ich noch hinweisen auf die Form لامنّك (*lāminnak*) bei WALLIN in *ZDMG.* 5 (1851), S. 21, in der Bedeutung von لمّا انت; die Form hält WALLIN für ein zusammengezogenes لمّا إنّك oder auch ليوم إنّك. Man könnte in dieser Form ein (إذا =) إلّا ما إنّك und in dem von WETZSTEIN aus der syrischen Wüste mitgetheilten *tāmennăhum* und *tāmennuh* (*ZDMG.* 22 [1868], S. 80, 3; 88, 10 und S. 141) = ‚damit sie, damit er' ein (إنّهُ) حتّى ما إنّهم sehen wollen, wäre nicht selbst hier, nach an dieser Stelle nicht weiter auszuführenden Parallelen, auch أنّهم, أنّهُ denkbar.

Der hebräische Sirachtext eine Rückübersetzung.

Von

Dr. G. Bickell.

Der Eindruck, welchen ich schon beim Erscheinen der ersten hebräischen Sirachpublication durch Neubauer und Cowley empfangen hatte, dass wir es hier nicht mit einem Originaltexte zu thun haben, ist mir durch die von Schechter und Taylor veröffentlichte zweite Blätterserie zur Gewissheit geworden. Um diese Ueberzeugung vor den Fachgenossen zu begründen, mögen einstweilen zwei, wie ich glaube, entscheidende Beweise genügen, da mir durch besondere Gefälligkeit der Redaction gestattet ist, diesen Aufsatz noch in dem vorliegenden, eigentlich bereits abgeschlossenen, Hefte erscheinen zu lassen, und ich daher möglichst wenig Raum zu beanspruchen wünsche.

Der Siracide beschliesst sein Werk mit einem Liede zum Lobe und zur Empfehlung der Weisheit, welches, wie ich vor 17 Jahren nachgewiesen habe, im hebräischen Originale alphabetisch angeordnet war. Von diesem Liede stelle ich hier in parallelen Columnen die beiden einzigen unmittelbaren Uebersetzungen aus dem hebräischen Originale, die griechische und syrische, zusammen; zwischen denselben das aus beiden vermuthungsweise erschlossene Original, rechts vom syrischen den daraus übersetzten hebräischen Text aus der Geniza von Kairo. Besonders zu bemerken ist nur, dass der syrische, und selbstverständlich auch der hebräische, Text den ersten Kafstichos (dem sie, um dem durch die Umstellung zerstörten Parallelismus wieder aufzuhelfen, einen Zusatzstichos beigegeben haben) um zwei Stichen zu früh ansetzen; eine Verschiebung, die ich im Interesse der Synopse rückgängig machen musste.

Ἔτι ὢν νεώτερος, πρὶν ἢ πλανηθῆναί με,	אני בעוד נער לפני תעותי
ἐζήτησα σοφίαν προφανῶς.	בקשתי חכמה לנכח
Ἐν προσευχῇ μου ἔναντι ναοῦ ἠξίουν περὶ αὐτῆς,	בתפלתי שאלתיה
καὶ ἕως ἐσχάτων ἐκζητήσω αὐτήν.	ועד קץ אדרשנה:
Ἐξήνθησεν ὡς περκαζούσῃ σταφυλή·	נמלה כענב בושל
εὐφράνθη ἡ καρδία μου ἐν αὐτῇ.	ישמח לבי עליה
Ἐπέβη ὁ ποῦς μου ἐν εὐθύτητι·	דרכה רגלי במישור
ἐκ νεότητός μου ἴχνευσα αὐτήν.	מנעורותי חקרתיה:
Ἔκλινα ὀλίγον τὸ οὖς μου καὶ ἐδεξάμην,	המיתי כמעט אזני
καὶ πολλὴν εὗρον ἐμαυτῷ παιδείαν.	ורב מצאתי לי מוסר
Προκοπὴ ἐγένετό μοι ἐν αὐτῇ·	וָבָר היה לי עליה
τῷ διδόντι μοι σοφίαν δώσω δόξαν.	למחכמי אתן כבוד:
Διενοήθην γὰρ τοῦ ποιῆσαι αὐτήν,	חשבתי לַעֲבד אֹתָהּ
καὶ ἐζήλωσα τὸ ἀγαθὸν καὶ οὐ μὴ αἰσχυνθῶ.	ואקנא טוב ולא אבושה
Διαμεμάχηται ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῇ,	מבועה נפשי בתוכה
καὶ ἐν ποιήσει αὐτῆς διηκριβωσάμην.	ופני אל עֲבֹדָתָהּ שָׁמְתִּי:
Τὰς χεῖράς μου ἐξεπέτασα πρὸς ὕψος,	ידי פרשתי למעלה
καὶ τὰ ἀγνοήματα αὐτῆς ἐπενόησα.	וּשְׁגִאֹתַי הֲבִינֹתִי
Τὴν ψυχήν μου κατεύθυνα εἰς αὐτήν,	כוננתי נפשי אליה
καὶ ἐν καθαρισμῷ εὗρον αὐτήν.	ובמהר מצאתיה:
Καρδίαν ἐκτησάμην μετ' αὐτῆς ἀπ' ἀρχῆς·	לב קניתי בה מראשית
διὰ τοῦτο οὐ μὴ ἐγκαταλειφθῶ.	על כן לא אעובנה
Ἡ κοιλία μου ἐταράχθη τοῦ ἐκζητῆσαι αὐτήν·	מעי נכמרו לְנָצְרָהּ
διὰ τοῦτο ἐκτησάμην ἀγαθὸν κτῆμα.	על כן קניתי קנין טוב:
Ἔδωκε Κύριος γλῶσσάν μου μισθόν μου,	נתן ׳י ללשוני שכר
καὶ ἐν αὐτῇ αἰνέσω αὐτόν.	ובשפתי אשבחנו
Ἐγγίσατε πρός με, ἀπαίδευτοι,	סורו אלי פתאים
καὶ αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας.	והתלוננו בבית מוסר:
Τί ἔτι ὑστερεῖτε ἐν τούτοις,	עד מתי תחסרו הנה
καὶ αἱ ψυχαὶ ὑμῶν διψῶσι σφόδρα;	ונפשכם צמאה מאד
Ἤνοιξα τὸ στόμα μου καὶ ἐλάλησα·	פתחתי פי ואדבר
κτήσασθε ἑαυτοῖς ἄνευ ἀργυρίου.	קנו לכם חכמה בלא כסף:
Τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν,	צוארכם תנו בעלה

אני נער הייתי

וחפצתי בה ובקשתיה
באמתה דרכה רגלי: אדני
מנעורי חכמה למדתי
ואתפלל תפלה בנערותי
והרבה מצאתי דעה
עלה היה לי לכבוד
ולמלמדי אתן הודאה
חשבתי
להיטיב ולא אהפך כי אמצאנו
חשקה נפשי בה
ופני לא אהפך ממנה
ידי פתחה שעריה
ולה אח//// ואביט בה
נפשי נתתי אחריה
ולנצח נצחים לא אט////
ובטהרה מצאתיה
ולב קניתי לה מתחלתה
בעבור כ/////////
מי יהמו כתנור להביט בה
בעבור כן קניתיה קנין טוב
נתן י לי שכר שפתותי
ובלשוני אהודנו
פנו אלי סכלים
ולינו בבית מדרשי
עד מתי תחסרון מן אילו ואילו
ונפשכם צמאה מאד תהיה
פי פתחתי ודברתי בה
קנו לכם חכמה בלא כסף
וצואריכם בעלה הביאו

καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν.	ותקח נפשכם מוסר
Ἐγγύς ἐστιν	קרובה היא למשחרה
εὑρεῖν αὐτήν.	ומכונן נפשו מוצאה:
Ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα,	ראו בעיניכם מעט עמלתי
καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν.	ואשכח לי רב מנוחה
Μετάσχετε παιδείας ἐν πολλῷ ἀριθμῷ	שמעו מוסר כמספר
ἀργυρίου, καὶ πολὺν χρυσὸν κτήσασθε ἐν αὐτῇ.	וכסף והב רב תקנו בו:
Εὐφρανθείη ἡ ψυχὴ ὑμῶν ἐν τῷ ἐλέει αὐτοῦ,	תשמח נפשכם בחסדו
καὶ μὴ αἰσχυνθείητε ἐν αἰνέσει αὐτοῦ.	ואל תחפרו בתהלתו
Ἐργάζεσθε τὸ ἔργον ὑμῶν πρὸ καιροῦ·	פעלו פעלכם לפני עת
καὶ δώσει τὸν μισθὸν ὑμῶν ἐν καιρῷ αὐτοῦ.	ויתן שכרכם בעתו:

Der Kairiner hebräische Text folgt hier überall sklavisch dem syrischen, hat dieselben Lücken und Zusätze; nirgends zeigt sich eine Spur von Benutzung des griechischen Textes. Dass aber der Hebräer vom Syrer, nicht umgekehrt, abhängig ist, ergibt sich nicht nur daraus, dass mehrere im Syrischen noch erhaltene alphabetische Anfangsbuchstaben im Hebräischen fehlen, sondern auch aus falschen Uebersetzungen im Hebräischen, welche sich nur aus Missverständniss syrischer Wörter erklären lassen. So hatte der Syrer den Hestichos ursprünglich richtig übersetzt ܘܐܛܐ ܠܝ ܥ̈ܠ ܡܥܛ und ich neigte ein wenig das Ohr. Später sprach man das erste Wort irrig *v'çallîth* (und ich betete) statt *vaç'lêth* (und ich neigte) aus, was dann den erklärenden Zusatz *ç'lôthêh* (sein Gebet) und im letzten Worte die Weglassung des Daleths und dadurch die Verwandlung von וְיַט (Ohr) in וְאֵט (ich) nach sich zog. Endlich fasste man ܡܥܛ, welches sowohl wenig als auch klein bedeuten kann, im letzteren Sinne auf. Alle diese Irrungen, die doch nur im Syrischen möglich waren (im Hebräischen bedeutet צלה nur braten) macht der Genizatext getreulich mit. Der Doppelsinn des syrischen ܡܥܛ hat auch im ersten Reschstichos den Hebräer zu einer falschen Uebersetzung und dadurch zu einer irrigen Abtrennung der Stichen verleitet.

ומשאה תשא נפשכם	ܘܡܪܕܘܬܐ ܢܦܫܟܘܢ ܡܪܕܘܬܐ
קרובה היא למבקשיה	ܩܪܝܒܐ ܗܝ ܠܡܢ ܕܒܥܐ ܠܗ
ונותן נפשו מוצא אתה	ܘܕܝܗܒ ܢܦܫܗ ܡܫܟܚ ܠܗ
ראו בעיניכם כי קטן הייתי: ועמדתי בה	ܚܙܘ ܒܥܝܢܝܟܘܢ ܡܛܠ ܕܙܥܘܪ ܗܘܝܬ ܥܡܠܬ ܒܗ
ומצאתיה: רבים	ܘܐܫܟܚܬܗ ܣܓܝ
שמעו למודי בנערותי	ܫܡܥܘ ܠܡܘܕܝ ܒܥܘܪܬܝ
וכסף וזהב תקנו בי	ܘܣܐܡܐ ܘܕܗܒܐ ܬܩܢܘ ܒܝ
תשמח נפשי בישיבתי	ܬܚܕܐ ܢܦܫܝ ܒܝܬܒܘܬܝ
ולא תבושו בשירתי	ܘܠܐ ܬܒܗܬܘܢ ܒܫܘܒܚܬܝ
מעשיכם עשו בצדקה	ܥܒܕܘ ܥܒܕܟܘܢ ܕܠܐ ܒܥܕܢܗ
והוא נותן לכם שכרכם בעתו	ܘܢܬܝܗܒ ܐܓܪܟܘܢ ܒܥܕܢܗ

Den anderen Beweis wird uns das Hexastich 12, 10—11 über Vorsicht gegen versteckte Feinde liefern, welches zugleich zeigt, dass neben der durchgängigen Abhängigkeit von der Peschittho doch auch die griechische Uebersetzung oder vielmehr irgend ein Ausfluss derselben, wahrscheinlich ein syrischer, gelegentlich benutzt wird. Ich stelle die drei Texte nebeneinander.

Μὴ πιστεύσῃς τῷ ἐχθρῷ σου εἰς τὸν αἰῶνα·	ܠܐ ܬܗܝܡܢ ܒܣܢܐܐ ܠܥܠܡ	אל תאמין בשונא לעד
ὡς γὰρ ὁ χαλκὸς ἰοῦται, οὕτως ἡ πονηρία αὐτοῦ.	ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܢܚܫܐ ܗܘ ܕܡܬܚܫܒ ܚܒܪܗ	כי כנחשת רועו יחליא
Καὶ ἐὰν ταπεινωθῇ καὶ πορεύηται συγκεκυφώς,	ܐܦ ܡܬܡܟܟ ܠܟ ܘܡܗܠܟ ܩܕܡܝܟ ܟܦܝܦ	וגם אם ישמע לך ויהלך בנחת
ἐπίστησον τὴν ψυχήν σου καὶ φύλαξαι ἀπ' αὐτοῦ.	ܗܒ ܠܟ ܠܡܕܚܠ ܡܢܗ	תן לבך להתירא ממנו
Καὶ ἔσῃ αὐτῷ ὡς ἐκμεμαχὼς ἔσοπτρον·	ܗܘܝ ܠܗ ܐܝܟ ܓܠܐ ܕܐܠܐ ܘܠܐ ܢܫܟܚ ܠܡܚܒܠܘܬܟ	היה לו כמגלה רז ולא ימצא להשחיתך
καὶ γνώσῃ, ὅτι οὐκ εἰς τέλος κατίωσε.	ܘܬܕܥ ܚܪܬܐ ܕܩܢܐܬܗ	ודע אחרית קנאה

Hier folgt der Hebräer im Ganzen genau dem Syrer; nur am Ende des zweiten Stichos verlässt er diesen, welcher durch Ver-

wechslung von רעו mit ורעו den Sinn verfehlt hatte, um sich dem Griechen anzuschliessen. Am meisten interessiert uns aber der letzte Stichos. Der Siracide vergleicht den heimtückischen und heuchlerischen Feind mit einem rostig und dadurch unklar gewordenen Metallspiegel; den soll man tüchtig abwischen, um sein wahres, durch den darüber gelagerten Rost der Verstellung verhülltes Feindesgesicht zu sehen: und dann wirst du erkennen, dass er sich nicht auf immer hat rostig machen können (quod tibi non usque in finem fucum facere poterit). Im Original war das jedenfalls ותדע כי לא לנצח יחליא und bildete ein schönes Wortspiel, da החליא sowohl rosten als auch heucheln bedeutet. Der Syrer gibt den Satz mit Weglassung der Negation wieder: und du wirst das Ende erkennen, dass es ihn schwarz gemacht hat. Er verkannte dabei, dass das eigentliche tertium comparationis das sich unkenntlich Machen ist, und fasste das Schwärzen des Angesichts irrig nach der bekannten orientalischen Metapher als ein Beschämen oder in's Unglück Stürzen auf. Das letzte Wort (auszusprechen: *d'qannĕ'athêh*) ist ein auch in der Peschittho vorkommendes Denominativum (Grundform Thren. 5, 10 ܩܢܐ = *q'na'*-, Pael Proverb. 23, 29 ܡܩܢܢ = *m'qannĕ'ân*), abgeleitet von dem aus dem griech. κυάνεος entlehnten ܩܘܢܝܐ oder ܩܘܢܟܐ (cyanblau, dunkel, schwarz). Und dieses griechische Wort hat der hebräische Uebersetzer in seiner syrischen Vorlage gefunden, für semitisch gehalten und mit dem hebräischen קנאה (Eifer, Hass) identificirt! Für den Kairiner Text hier Ursprünglichkeit anzunehmen, erscheint unmöglich, da nur ein Uebersetzer aus dem Syrischen das mit dem griechischen Texte übereinstimmende und von Sinn und Zusammenhang geforderte ܫܢܐ für das hebräische קנאה halten konnte, welches im Syrischen gar nicht vorkommt und dort durch das nicht nur sachlich, sondern auch phonetisch entsprechende ܚܢܢ vertreten wird.

A peep into the sixty years' cycle.

By

Râjârâma Râmakrishṇa Bhâgawata.

(Bombay.)

There are two ways of reckoning the sixty years' cycle. The more modern way is very simple. It is taken for granted that each cycle contains full sixty years, the first year being called Prabhava and the 60th or the last Kṣhaya. The 47th year of the Era current in Mahârâṣhṭra being named Kṣhaya, the year 1787 also of the Era will have to be named Kṣhaya; the 1788 being again Prabhava, 1847 will again be Kṣhaya.

After the establishment of the Mahometan rule in India, the gradually deteriorated Brâhmaṇa had neither the inclination nor the time to appreciate and follow the advance made by his progressive ancestors, and thus no other alternative remaining to him, he proposed the above very simple way to himself and also to his brethren, who, as priests, were the recognised leaders of the masses. This very simple way of reckoning the sixty years' cycle will to-day be found to have spread through the length and breadth of India to have become quite popular. But in India at least, what is popular will be found, on a closer examination, not to be very old. The very simple way of reckoning the sixty years' cycle had originally an astronomical basis; but in course of time, the astronomical basis which like all scientific calculations was not so simple, was completely forgotten and this very simple way of reckoning came to be substituted for it. For the astronomical basis, a student will have

to turn to the 8th chapter of Bṛihat-Sanhitâ of Varâhamihira. This whole chapter is devoted to the movements of the planet Jupiter and to the cycles founded on its twelve years' or sixty years' revolutions.

Before describing the sixty years' cycle, it would not be amiss to turn to the twelve years' cycle. The twelve years' cycle is sometimes celebrated in Sanskrit works as the Jupiter year, its twelve years corresponding to twelve months of the solar or the lunar year. The Jupiter year commenced with Jupiter coming in conjunction with the constellation of Kṛittikâ (Pleiades).

Let us now first turn to the popular names of months, which will be found to be very old. The word *mâsa* or *mâs* denoted in very old times the moon,[1] it does so even to-day in persian, *mâsa* becoming *mâha* or *mâh*.

It was customary in Vedic times with some to end the months with the full moon, while the practice of commencing them with the new moon prevailed among others. Those who ended the months with the full moon naturally commenced them immediately after the full moon, while those who commenced them with the new moon naturally ended them with the darkest night. Even to-day among the northerners, especially among the Mârawâdîs, the months end with the full moon, while among the Marâthâs and other southerners, they commence with the new moon. The word *pûrṇa-mâsa* originally denoted the full moon, while the word *darsha* the new moon. When the full or the new moon was in conjunction with the constellation of Kṛittikâ (pleiades), the month was appropriately called *Kârtika*. In this way the names *Mârga-shîrṣha, Pauṣha, Mâgha, Phâlguna, Chaitrā, Vaishâkha, Jyeṣhṭha, Âṣhâḍha, Shrâvaṇa, Bhâdrapada,* and *Âshvina,* first sprung into existence. One might ask "Why was Kârtika placed at the head of months?" or rather "Why was Kṛittikâ placed at the head of the twelve constellations?" "Because Agnis (ignis) was placed at the head of divinities by the

[1] सूर्यामासा विचरंता दिविविता (v. 12, hymn 92, Maṇḍala 10); again in the name Maṇḍala सूर्यामासा सदनाय सधन्या (v. 5, hymn 93).

Vedic people and because the presiding divinity of *Kṛittikâ* was held to be Agnis (ignis), *Kṛittikâ* came naturally to be placed at the head of the twelve constellations," seems to be the only plausible answer. How a connection came to be established between Agnis (ignis) and *Kṛittikâ* or what the nature of that connection was can not be determined; but the Taittirîya Brâhmaṇa[1] leaves no doubt as to the fact of a connection being established by the Vedic people between Agnis (ignis) and the constellation of Kṛittikâ. Thus the twelve constellations of *Kṛittikâ, Mṛiga-shîrṣha, Puṣhya, Maghâ, Phalgunî, Chitrâ, Vishâkhâ, Jyeṣhṭhâ, Âṣhâdhâ, Shravaṇa, Bhâdrapadâ* and *Ashvinî,* from among the twenty-seven, seem to have in very early times first attracted the attention of the Vedic people. A knowledge of the synodical or the periodical revolutions of the moon in connection with the twelve constellations thus forms the basis of the names of the twelve months. The twelve constellations Kṛittikâ and others are thus the older representatives of the twelve signs of zodiac, beginning with Meṣha Aries the Ram. The twelve signs of the zodiac are comparatively modern. Even after the discovery of the solar year, the names of months remained the same, and the adjusting additional month in the Hindu leap-year was given the name of one or the other of the lunar months.

When it was discovered that the planet Jupiter completed one revolution in twelve years, the twelve years were taken to correspond to the twelve months of one Jupiter year. The Jupiter year or cycle of twelve years thus sprung into life and its twelve years were called after the names of the twelve lunar months. The lunar year commenced with the month of Kârtika, so the Jupiter cycle also commenced with the year of Kârtika. When Jupiter came in conjunction with Kṛittikâ, the Kârtika year of the Jupiter cycle commenced. There are, for Jupiter, to come in conjunction with twenty seven constellations; of these, the 5th year of Phâlguna, the

[1] कृत्तिकास्वग्निमाद्धीत. एतद् वा अग्नेर्नक्षत्रम्, यत् कृत्तिकाः (Anuvâka 2, ch. 1, Kaṇḍa 1); again in Anuvâka 1, ch. 5, the same Kâṇḍa अग्नेः कृत्तिकाः

11th of Bhâdrapada and the 12th of Âshvina had each assigned to it three constellations, the remaining eighteen constellations being equally distributed among the remaining nine years. In the year Kârtika, Jupiter was thus in conjunction with Kṛittikâ and Rohiṇî; in that of Mârgashîrṣha in conjunction with Mṛiga and Ârdrâ; in that of Pauṣha in conjunction with Punarvasu and Puṣhya; in that of Mâgha in conjunction with Âshleṣhâ and Maghâ; in that of Phâlguna in conjunction with Pûrvâ-Phâlgunî, Uttarâ-Phâlgunî and Hasta; in that of Chaitra in conjunction with Chitrâ and Svâtî; in that of Vaishâkha in conjunction with Vishâkhâ and Anurâdhâ; in that of Jyeṣhṭha in conjunction with Jyeṣhṭhâ and Mûla; in that of Âṣhâḍha in conjunction with Pûrvâṣhâḍhâ and Uttarâṣhâḍhâ; in that of Shrâvaṇa in conjunction with Shravaṇa and Dhaniṣhṭhâ; in that of Bhâdrapada in conjunction with Shatatârakâ, Purvâbhâdrapadâ and Uttarâbhâdrapadâ; in that of Âshvina in conjunction with Revatî, Ashvinî and Bharaṇî.

In course of time there seems to have been another discovery in connection with Jupiter. It was discovered that "Jupiter being in the first quarter of Dhaniṣhṭhâ (21th from Kṛittikâ) in the lunar month of Mâgha (4th from Kârtika) rises" once (in every 60 years). This led to the institution of the cycle of sixty years, the 18th of which was called Prabhava beginning and the last Kṣhaya end, the intermediate years having one name based on some fact or fiction assigned to each.

These sixty years forming another cycle or Jupiter year, was just like the other divided into twelve Yugâs corresponding to the twelve months, each Yuga consisting of five years. For the idea of a Yuga of five years, these astronomers were indebted to the older astronomers, who, perhaps, borrowed the idea from the Vedas, especially from the Taittirîya Brâhmaṇa.[1] As the year in which

---

[1] संवत्सराय पर्यारिणीम्; परिवत्सरायाऽविजातम्; इदावत्सरायापस्कद्वरीम्; इदुत्सरायातीत्वरीम्; वत्सराय विजर्वराम् (Anuvâka 11, ch. 4, Kâṇḍa III).

Jupiter was in conjunction with the constellation of Dhaniṣhṭha was the Shrâvaṇa year of the twelve years' cycle, the first Yuga was the Shrâvaṇa Yuga; but instead of calling it Shrâvaṇa, the astronomers called it Vaiṣhṇava, as the presiding divinity of Shravaṇa was Viṣhṇu. The second Yuga was thus named Bârhaspatya, the divinity being Bṛihaspati; the third Aindra, the divinity being Indra; the fourth Âgneya, the divinity being Agni, (*ignis*, fire); the fifth Tvâṣhṭra, the divinity being Tvaṣhṭâ (the architect of the gods); the sixth Âheya, the divinity being Ahir-budhnya the seventh Pitrya, the divinity being Pitars (the Manes); the eighth Vaishva, the divinity being the so-called Vishvedevâs; the ninth Saumya, the divinity being Soma, the tenth Aindrâgna, the divinities being Indra and Agni together; the eleventh Âshvina, the divinities being the two Ashvins; the twelfth Bhâgya, the divinity being Bhaga. It was gradually found out that in about 85 years, one year had to be struck off, each of the two or even three successive cycles being thus made of 59 instead of 60 years. The twelve years' Jupiter cycle contains 4332 days, each Jupiter year being thus made of 361 days. The Jupiter year of 361 days, thus falls short of the solar by 4·24224 days, which necessitates the omission or expunging of one Saṃvatsara in about 85 years. Thus one 60 years' Jupiter cycle is followed by two or sometimes even three cycles of 59 years each, one or the other of the so-called sixty Saṃvatsaras being omitted in or expunged from such cycles of 59 years.

Varâhamihira has in the 8th chapter of Bṛihatsamhitâ given two verses (20 + 21) for finding out the name of each of the Saṃvatsars in the 60 years cycle. By working according to the directions laid down in the verses, the name of the Saṃvatsara to be omitted or expunged, is at once found out, the number of years constituting the particular cycle being thereby easily determined. The verses are as follows:—

गतानि वर्षाणि शकेंद्र कालाद् हतानि रुद्रै (११) र्गुणयेच्चतुर्भिः,
नवाष्ट पंचाष्ट (८५८९) युतानिलब्धा, विभाजयेच्छून्यशरागरामैः (३७५०), 20

फलेन युक्तं शकभूपकालं संशोध्य षष्ट्या, विषयै (५) र्विभज्य,
युगानि नारायणपूर्वकाणि लब्धानि, शेषाः क्रमशः समाः स्युः 21

Let us take the year 1777. It was the Kṣhaya of the cycle V. 20 — $1777 \times 11 = 19547 \times 4 = 78188 + 8589 = 86777 \div 3750 = 23\frac{527}{3750}$. V. 21 — $1777 + 23 = \frac{1800}{60} = 30$ Jupiter cycles passed; $\frac{1800}{5} = 360$ yugas passed. Thus 1777, is the Kṣhaya of the 30th Jupiter cycle.

Let us take the years 1765 + 1766.
$1765 \times 11 = 19415 \times 4 = 77660 + 8589 = 86249 \div 3750 = 22\frac{3741}{3750}$;
$1765 + 22 = \frac{1787}{60} = 29\frac{47}{60}$; thus 1765 the 47th, that is pramâdî.
$\frac{1787}{5} = 357\frac{2}{5}$ yugas passed = 357 yugas, 2 years.
$1766 \times 11 = 19426 \times 4 = 77704 + 8589 = 86293 \div 3750 = 23\frac{43}{3750}$;
$1766 + 23 = \frac{1789}{60} = 29\frac{49}{60}$; thus 1766 the 49th, that is, Râkṣhasa.
$\frac{1789}{5} = 357\frac{4}{5}$ yugas passed = 357 yugas, 4 years. The cycle beginning with 1719 and ending with 1777 will thus be found to have contained 59 years instead of 60. The following table is prepared from the above two verses.

Cycle no.	Beginning with the shâlivâhana year	Ending with the shâlivâhana year	Containing years	The Saṃvatsara to be omitted
1	0	58	60	0
2	59	117	59	3
3	118	176	59	29
4	177	235	59	55
5	236	295	60	0
6	296	354	59	22
7	355	413	59	48
8	414	473	60	0
9	474	532	59	14
10	533	591	59	40
11	592	651	60	0
12	652	710	59	7
13	711	769	59	33
14	770	828	59	59
15	829	888	60	0
16	889	947	59	24

Cycle no.	Beginning with the shâlivâhana year	Ending with the shâlivâhana year	Containing years	The Saṃvatsara to be omitted
17	948	1006	59	51
18	1007	1066	60	0
19	1067	1125	59	10
20	1126	1184	59	44
21	1185	1244	60	0
22	1245	1303	59	10
23	1304	1362	59	36
24	1363	1422	60	0
25	1423	1481	59	4
26	1482	1540	59	29
27	1541	1599	59	55
28	1600	1659	60	0
29	1660	1718	59	21
30	1719	1777	59	48

The following are the names of the 60 Saṃvatsaras forming the 12 yugas:—

1	Prabhava	1 Vaiṣhṇava	16	Chitra-bhânu	4 Aindra
2	Vibhava		17	Su-bhânu	
3	Shukla		18	Târaṇa	
4	Pramoda		19	Pârthiva	
5	Prajâpati		20	Vyaya	
6	Angiras	2 Bârhaspatya	21	Sarva-jit	5 Âgneya
7	Shrîmukha		22	Sarva-dhârin	
8	Bhâva		23	Virodhin	
9	Yuvan		24	Vikṛita	
10	Dhâtṛi		25	Khara	
11	Îshvara	3 Aishvara	26	Nandana	6 Tvâṣhṭra
12	Bahu-dhânya		27	Vijaya	
13	Pramâthin		28	Jaya	
14	Vikrama		29	Manmatha	
15	Vṛisha		30	Durmukha	

31 Hema-lambin	7 Âheya	46 Paridhâvin	10 Aindrâgna
32 Vilambin		47 Pramâdin	
33 Vikârin		48 Ânanda	
34 Sharvarî		49 Râkṣhasa	
35 Plava		50 Anala	
36 Shobh-kṛit	8 Pitrya	51 Pingala	11 Âshvina
37 Shubh-kṛit		52 Kâla	
38 Krodhin		53 Siddhârtha	
39 Vishvâ-vasu		54 Raudra	
40 Parâbhava		55 Durmati	
41 Plavanga	9 Vaishva	56 Dundubhi	12 Bhâgya
42 Kîlaka		57 Udgârin	
43 Saumya		58 Raktâṣha	
44 Sâdhâraṇa		59 Krodha	
45 Rodha-kṛit		60 Kṣhaya	

Anzeigen.

HENRY JEHLITSCHKA, *Türkische Conversations-Grammatik*, von —, k. u. k. österr.-ungar. Vice-Consul, früher Docent an der k. u. k. Orientalischen Akademie in Wien. Mit einem Anhang von Schrifttafeln in türkischer Cursivschrift nebst Anleitung. Heidelberg, JULIUS GROSS' Verlag. 1895. Mit Schlüssel 1897 (Methode GASPEY-OTTO-SAUER).[1]

Im Jahre 1895 wurde die Serie der allbekannten und allseits anerkannten Sprachbücher der Methode GASPEY-OTTO-SAUER, die bis dahin ihre erspriesslichen Dienste ausschliesslich nur dem Studium ‚moderner' Sprachen gewidmet hatte, durch ein ‚orientalisches' Werk bereichert, nämlich durch eine Grammatik des Osmanisch-Türkischen aus der Feder HENRY JEHLITSCHKA's. So sehr dieses Buch, zu dem mittlerweile auch ein ‚Schlüssel' erschienen ist, es verdiente, auch von gelehrten Orientalisten beachtet zu werden, scheint dies bis jetzt nur wenig der Fall gewesen zu sein. Denn ausser dem Schreiber einer nur ganz kurzen Anzeige in der *Oesterreichischen Monatsschrift für den Orient* XXI, p. 40, hat noch Niemand das Buch in der Oeffentlichkeit eingehender besprochen. Wiewohl ich mich entschlossen habe, im Interesse der guten Sache, also sine ira et studio, auf die thatsächlichen Mängel und Fehler dieses neuesten Lehrmittels aufmerksam zu machen, kann auch ich mich dem Lobe, das der Anonymus in der genannten Revue ihm gespendet hat, im Allgemeinen, was die

[1] Die von JEHLITSCHKA gewählten Transcriptionszeichen für ج, ڭ und ش sind hier mangels der betreffenden Typen durch die ohnedies gewöhnlicheren Umschreibungen *dž*, *ŧ̆* und *š* ersetzt.

Anlage und den Lehrstoff betrifft, nur anschliessen. JEHLITSCHKA's Grammatik ist in der That mehr als ein gelungener Versuch; alles ist klar und übersichtlich, die Fassung der Regeln prăcis, die Auswahl der Uebungs- und Lesestücke sorgfältig und äusserst reichhaltig. Als ein besonderes Verdienst des Herrn Herausgebers möchte ich meinerseits den Umstand hervorheben, dass derselbe es unternommen hat, die türkische Umgangssprache von dem arabisch-persisch-türkischen Wirrsal des höheren Stiles der türkischen Schriftsprache zu trennen, wozu, wie der Autor in der Einleitung bemerkt, eben die Methode GASPEY-OTTO-SAUER, die den Stoff immer in zwei Curse theilt, die geeignetste Handhabe bot. So behandelt denn JEHLITSCHKA im ersten Theil mehr das gewöhnliche Türkisch des täglichen Lebens, während er im zweiten den arabisch-persischen Fremdlingen, die sich bekanntlich im Schrift-Türkisch besonders breit zu machen pflegen, erhöhte Beachtung schenkt. Man wird in unserem Buche übrigens über manche Eigenthümlichkeit des Osmanischen unterrichtet, deren Erklärung in anderen Lehrbüchern vergeblich gesucht wird. Die der Grammatik auf 50 Seiten beigegebenen Proben türkischer Cursivschrift werden gewiss Jedermann nur willkommen sein. Die Grammatik umfasst im Ganzen 420 Seiten, der Schlüssel, der als Anhang auch noch eine Einführung in den an Eigenheiten so reichen türkischen Epistolarstil und eine Menge verschiedener Musterbriefe und Schriftstücke in Transcription und Uebersetzung bietet, ist 123 Seiten stark.

Nur schade, dass JEHLITSCHKA's dankenswerthe Arbeit vor der Veröffentlichung nicht von einem zweiten Sachverständigen überprüft und bei der Drucklegung sorgfältiger corrigirt worden ist! Vielleicht ist das Werk überhaupt zu rasch entstanden! Doch sei dem, wie ihm wolle, Thatsache ist, dass in das sonst so vorzüglich veranlagte Buch, das sonst sicherlich eines der brauchbarsten Hilfsmittel zum Erlernen des Osmanischen wäre, eine geradezu unglaublich grosse Menge oft recht bedauerlicher Fehler der gröbsten Art sich eingeschlichen haben, respective vom Leser der Correcturbogen, Herrn Geh. Hofrath Professor A. MERX in Heidelberg, übersehen worden sind.

Da ist vor Allem eine erkleckliche Anzahl von Druckfehlern stehen geblieben — im Schlüssel ist nur ein kleiner Bruchtheil verbessert — z. B. p. 11, l. 3 v. o. قوفمع f. قوفمق; p. 12, l. 2 v. u. *ewqät* f. *ewqāt;* p. 26, l. 1 v. o. *wr-dyr* f. *war-dyr;* p. 37, l. 7 v. o. شاكردلر f. شاكردلرميدر, also zusammenzuschreiben! NB. Dieser Fehler kommt im Buche unzählige Male vor, es wäre durch Einsetzung des Zeichens ⁊ während der Correctur noch leicht abzuhelfen gewesen; p. 52, l. 3 v. o. معدندر f. معدندر; p. 64, l. 5 v. u. *šehiréd* f. *šehirdé;* p. 72, 1. Col. 8. und 9. W. *gunü* f. *günü;* p. 73, l. 7 v. o. فورو f. قورو, l. 3 v. u. مجتلف f. مختلف; p. 88, l. 10 v. o. اقندم f. افندم; p. 114, l. 2 und 1 v. u. dreimal آ f. آ. NB. Anlautendes *a* wird in diesem Buche nicht regelmässig, wie es sein sollte, durch آ bezeichnet. Das Medda fehlt oft auch bei arabisch-persischen Fremdwörtern, wo es schon von Haus aus stehen muss, wie z. B. sogar bei ar. آدم *adam* ‚Mensch'; p. 145, l. 9 v. u. ازتق f. ارتق, l. 4 v. u. كوندررم f. كوندررم; p. 149, l. 9 v. o. سومشكز f. سومشسكز; p. 152, l. 7 v. o. سلطتنتى f. سلطنتى, l. 7 v. u. اعلاج f. علاج; p. 159, l. 12 v. o. كوپەلر f. كوپەلر; p. 166, l. 13 v. o. غذر f. عذر (im Schlüssel steht p. 38: Lies richtig: عدر *[sic!]* statt غذر); p. 181, l. 7 v. u. باش f. باشى; p. 197, l. 4 v. o. ظهورة f. ظهورة; p. 204, 1. Col. 2. W. v. u. تنظم f. تنظيم; p. 205, l. 9 v. o. اسكرندرك f. اسكندرك; p. 229, l. 6 v. u. تختنه f. تحتنه; p. 248, l. 14 v. o. الرمحن f. الرحمن; p. 262, 2. Col. 13 اراصنى f. اراضى; p. 266, l. 2 v. u. عظميەسندن f. عظيمەسندن; p. 290, l. 5 v. u. كندنيسى f. كنديسى; p. 297, l. 15 v. o. *off* f. *aff;* p. 298, 1. Col. 3. W. *iuša* f. *inša;* p. 305, l. 10 v. o. آصل f. اصل; p. 319, 2. Col. l. W. وسيه f. وسيله; p. 352, l. 10 *umdžib* f. *mūdžib;* im Schlüssel p. 1, l. 3 v. u. شمر f. شهر; p. 3, l. 4 v. o. بعض f. بعضى; p. 5, l. 12 v. o. كتابلكز f. كتابلركز; p. 7, l. 10 جد f. محمد; p. 8, l. 1 v. o. حواسى f. هواسى; p. 10, l. 10 v. o. چارەسى f. چارەسى; p. 24, l. 4 v. u. nähen f. mähen; p. 25, l. 10 v. u. فرچەلەمامق f. فرچەلەيەمامق; p. 39, l. 11 v. u. آلمقزين f. آلمقسزين; p. 48, l. 6 v. u. سكرەكچه f. سكرتدكچه; p. 110, l. 9 v. u. مناصعه f. مناصفه.

Bevor ich weiter die nicht in die Kategorie der Druckfehler gehörigen Errata aufzähle, deren Verbesserung unbedingt nothwendig ist, möchte ich dem Herrn Verfasser einige Desiderata an's Herz

legen, deren thunlichste Berücksichtigung die Brauchbarkeit des Buches in einer hoffentlich recht bald erfolgenden Neuauflage jedenfalls nur erhöhen dürfte. Vor Allem erlaube ich mir zu bemerken, dass die Bezeichnung der Aussprache — ceteris paribus — auf dem Papier wenigstens einheitlich sein muss, soll sie den Lernenden nicht blos verwirren, wie es e. g. folgende Fälle beweisen: p. 24, l. 8 v. u. *adamlár,* aber l. 4 v. u. *adamlér;* p. 59, l. 1 v. o. *kjatíbiz,* aber l. 2 v. o. *kjatíbßyñyz;* p. 82, l. 7 v. u. *fâ'ide,* daneben *faidelí;* p. 113, l. 5 v. o. *wermek,* nächste Zeile *geliwír,* dann *getürdiwír;* p. 125, l. 11 v. o. *geliñiz,* aber zwei Zeilen darauf *gelyñyz!* p. 137, l. 8 v. u. *gelür,* dann p. 140, l. 14 v. o. *gelir!* p. 187, l. 1 v. o. *olijorum,* l. 8 ff. v. u. *olijór-dum;* p. 262, 2. Col. 8. Z. v. o. *talaba,* aber 10. Z. v. o. *χedeme;* p. 323, l. 10 v. u. 1. Col. *efßurdé,* aber p. 324, l. 14 v. o. *efßürdé;* p. 333, l. 6 v. o. *χumß,* aber l. 11 v. o. *χümßejn* u. dgl. Solche und ähnliche Inconsequenzen in der Umschreibung derselben Ausdrücke haben nothwendigerweise auch Bedenken über die Richtigkeit der in diesem Buche gegebenen Aussprache überhaupt im Gefolge. Wenn sie auch zumeist richtig bezeichnet ist, so müsste sie doch gleichfalls genauestens revidirt werden, schon um nicht den Schein zu erwecken, als ob es mit der Vocalharmonie des Osmanischen wirklich so schlimm bestellt wäre. Ein Lehrbuch muss sich an die Regeln halten oder allfällige Ausnahmen wenigstens rechtfertigen! Der Schüler frägt unwillkürlich, warum z. B. p. 41, l. 6 *gözin* und nicht *gözün, gözi* und nicht *gözü* stehe, warum man p. 44, l. 13 v. o. *χaneßiná* und nicht *χaneßiné* spreche etc. etc. Im Einzelnen wäre zur Transcriptions-Methode noch Folgendes zu bemerken: Es muss soviel als möglich auf den ursprünglichen Lautbestand der arabisch-persischen Elemente Rücksicht genommen werden, insbesondere müssen die Vocallängen in der Umschrift immer genau bezeichnet werden, wenn auch der Türke sie nicht immer beachtet. In der vorliegenden Grammatik werden arabisch-persische Vocallängen in der Umschrift gewöhnlich gar nicht, dort aber, wo sie kenntlich gemacht werden, entweder durch ^ oder durch ¯ angedeutet: man findet *kitâb islâm lisan 'alem.* NB. Das Zeichen ¯ setzt der Verfasser auch über einen

Vocal, dem ruhendes ع folgt, d. h. معلومات *mālumat*, اعضا = *āzâ* (aber auch *āza* und *âzâ!*) u. dgl. Bezüglich des ع wäre es vielleicht überhaupt zu empfehlen, das für auslautendes ع gewählte Transscriptionszeichen ⌈ auch für ء und ـعـ im An- und Inlaut zu verwenden. Denn ebenso wie die Umschreibung *āzâ, mālumat* etc. irreführen kann, ist es wohl auch möglich, dass die Transcriptionen *attime, deffa, ryqqa, sannat, qalla, waqqa* (اطعمه, دفعه, رقعه, صنعت, قلعه, وقعه) unter Umständen zu Fehlern Anlass geben. Türkisches zwischenvocalisches غ sollte in der Transcription besonders bezeichnet werden, um an die Verschleifung zu erinnern, also eher *ßa'r* statt *ßaγyr, kja't* statt *kjaγyt, tšóalmaq* statt *tšogalmaq, a'rmaq* statt *agarmaq* (p. 118, 2. Col. 9 und 12). Das arabische Teschdīd muss überall berücksichtigt werden, vor Allem in der Nisbe *ijj, ijje, ijjet,* dann aber auch in allen anderen Fällen, wo es im Arabischen steht, also nicht *tüdžar, dükjan, müezin, te-eßüf, syhat, müteabid* u. dgl. (تجّار, دكّان, مؤذّن, تأسّف, صحّت, متعبّد), also auch dort, wo der Türke das Teschdīd in der Aussprache nicht beachtet, was besser in Klammern bemerkt werden könnte. Zur Umschreibung von arab. ـً (Acc.-Tanwīn) würde *än* mit einem *n* durchaus genügen.

Die in den Vocabelverzeichnissen vorkommenden Wörter — die Auswahl ist durchaus gelungen — werden zwar, sobald sie nicht türkischen Ursprungs, sondern Entlehnungen aus dem Arabischen oder Persischen sind, durch vorgesetztes a., resp. p. als arabisch, resp. persisch bezeichnet, und ist die Andeutung der fremden Herkunft eines Wortes gewiss sehr dankenswerth; doch kommen leider recht schlimme Verwechslungen vor. Auch wäre es vielleicht nicht so ganz überflüssig, jedem arabischen oder persischen Elemente, das im Türkischen nicht genau so gebraucht wird, wie im Arabischen, bezw. Persischen, sei es, dass diese Abweichung sich auf die Aussprache, Rechtschreibung oder die Bedeutung beziehe, eine erklärende Bemerkung beizugeben. Ganz türkisch gewordene Fremdausdrücke wie چركين (pers.), بياض (arab.), روزكار (pers.), تجار (arab.), فقرا (arab.),

[1] p. 10, Z. 14 v. o. wird *mâlúm*, p. 36, 2. Col. 6. W. v. o. *mālúm* transcribirt.

فنا (arab.), يكون (arab.) dürfen, wiewohl sie persischen und arabischen Ursprungs sind, doch nicht persisch oder arabisch, sondern nur türkisch construirt werden.

Berichtigungen.

Zum ersten Theile:

p. 8, Z. 7 v. u. اخشام *axšam* ‚Abend' ist doch nicht arabisch!

p. 11, Z. 6 v. o. فنا *fena* ‚schlecht' ist a., doch Bedeutungswandel!

p. 12, Z. 10 v. u. pers. پنبه *pembe* ‚Baumwolle' wird im Türkischen nicht in diesem Sinne gebraucht, dafür پاموق; im Türkischen bedeutet das persische Wort ‚blassroth', cf. BARBIER DE MEYNARD s. v.

p. 12, Z. 7 v. u. a. *waqyt* ‚Zeit' (so die türkische Aussprache!); vor والى setze arab.

p. 13, Z. 15 v. u. Es wäre zu bemerken, dass das ه der arabischen Femininendung im Türkischen nur dort ه geschrieben wird, wo das betreffende arabische Wort auf ه nach arabischer Grammatik behandelt erscheint, also wenn es mit Tanwîn versehen ist, in arabischer Genetiv-Verbindung steht, oder innerhalb eines arabischen Satzes vorkommt.

p. 17, Z. 16 v. o. p. باغچه *bagtše* ‚Garten' (so die türkische Bedeutung!).

p. 17, Z. 18 v. o. p. خسته *χasta* ‚krank' (so die türkische Bedeutung!)

p. 21, Z. 7 v. o. **p.** آدم *adam* ‚der Mensch'. آدم ist doch arabisch!!! NB. Hier muss immer آ geschrieben werden!

Z. 12 v. u. setze p. vor خروس *χoroß* ‚Hahn' (Aussprache eher *χoroz*).

p. 22, Z. 11 v. o. p. چركين *tširkin* ‚hässlich' (türkische Bedeutung!); Z. 12 v. o. a. فنا *fena* ‚schlecht' (türkische Bedeutung!).

p. 23, Z. 2 v. o. p. شهر *šehir* ‚Stadt' (so die türkische Aussprache!). In allen Fällen, wo die auslautende Doppelconsonanz in fremden Elementen gemäss dem türkischen Lautgesetze durch Einschiebung eines Hilfsvocals aufgehoben wird, wäre dies ausdrücklich

zu bemerken, wie bei اذن, اسم, حكم, عذر, شكر, مهر u. dgl.! Demnach wäre die Regel auf p. 32 anders zu formuliren.

p. 26, 2. Col. l. W. p. روزكار *ruzkjar* ‚Wind' (türkische Bedeutung!).

p. 27, 2. Col. 9. W. p. خسته *χasta* ‚krank' (türkische Bedeutung!).

p. 35, Z. 6 v. u. 2. Col. a. سنه ‚Jahr' hat kein Teschdīd! Der Fehler *senne* statt *sene* wiederholt sich durchs ganze Buch!

p. 36, Z. 4 v. u. 1. Col. a. بياض *bejaz* ‚weiss' (türkische Bedeutung!)

p. 56, Z. 11 v. o. setze a. vor قدر.

p. 58, Z. 11 v. o. warum *aqdém*, aber Z. 12 v. o. *muqaddám*.

p. 61, 1. Col. 3. W. v. u. setze p. vor, 2. Col. l. *zaman* statt *zeman* (so immer!), 1. Col. 9. W. v. o. a. فقرا ‚arm' (türkische Bedeutung, arab. Pl.!).

p. 62, 2. Col. a. غالبا *gálibā* ‚wahrscheinlich' (türkische Bedeutung!).

p. 71, 1. Col. 4. W. ترکچه لسان ist nicht richtig, cf. Pekotsch, p. 73.

p. 72, Z. 6 v. u. dementsprechend zu verbessern.

p. 78, Z. 14 v. o. ضمن ‚Absicht'?

p. 79, 1. Col. 2. W. اسكمله ‚Stuhl'?; 2. Col. 3. W. صندق ist غلط!

p. 84, Z. 6 v. u. a. تحف *toχaf* ‚sonderbar' (türkische Bedeutung, arab. Pl.!).

p. 87, 2. Col. 1. W. a. شپهه *šüphe* ‚Zweifel'. Warum wird immer شپهه geschrieben? Die Aussprache von arab. شبهه *šübhe* wie *šüphe* kann ja besonders erklärt werden.

p. 93, Z. 9 v. u. zu streichen! هيچ كس ist persisch und wird im Türkischen nicht gebraucht. ‚Jeder' heisst im Türkischen zwar هركس *herkes* (pers.), ‚niemand' aber nur هيچ بر كمسه *hitš bir kimse*.

p. 94, 2. Col. 2. W. v. o. a. سقط *βaqat* ‚verkrüppelt' (türkische Bedeutung!).

p. 103, 2. Col. 2. W. v. o. a. يكون *jekun* ‚Summe' (türkische Bedeutung!).

p. 107, l. Z. كزمك heisst ‚herumgehen, se promener'.

p. 110, Z. 4 v. u. كولمك *gülmek* ‚lachen' und كولشمك *gülešmek* ‚ringen, zusammen scherzen, lachen' (*sic!*). — ‚Zusammen scherzen' heisst كوليشمك *gülüšmek*, ‚ringen' *gülešmek* gehört nicht zu كولمك *gülmek* ‚lachen'!!

p. 126, 2. Col. 4. W. v. o. ‚rauchen' heisst türk. توتون ايچمك *tütün itšmek*, wörtl. ‚Rauch trinken' (cf. ar. شرب الدخان) und nicht توتون چكمك *tütün tšekmek* ‚Rauch ziehen' (wie im Pers. تنباكو كشيدن ‚Tabak ziehen'!), daher auch p. 127, Uebung 13, Z. 3 v. o. und v. u. so zu verbessern.

p. 134, 2. Col. setze zum 2. und 7. W. je ein p., beim l. W. streiche p.

p. 143, 1. Col. 1. W. eigentl. *aqrība*.

p. 151, 2. Col. 7. W. die ‚Scheere' heisst *maqaß*, geschrieben entweder مقص oder مقراض (arab.!), so auch p. 152, Z. 10 v. u. zu verbessern.

p. 166, 1. Col. 2. W. فيل ‚Elephant' ist pers.-arab.

p. 170, Z. 9 v. o. setze vor كاشكى p.

p. 173, 1. Col. 2. W. v. u. setze vor تربه a.

p. 179, Z. 4 v. u. l. *taadždžūb* statt *tādžúb*.

p. 182, 1. und 2. Col. (l. W. und 1. W.) تيز ist pers.

p. 183 die arabischen Elemente mit a. zu bezeichnen. 2. Col. l. W. سترى *ßetrí* ‚Rock' ist nicht arab.!

p. 184, 2. Col. 1. W. مشين = p. ميشين.

p. 197, 2. Z. v. u. انفعال ‚Beleidigung'?

p. 210, 12. Z. v. o. ff. l. *dikdže dyqdža* دكجه, دقجه.

p. 212, 2. Col. 6. W. v. u. فقط (arab. Bedeutung?).

p. 213, 2. Col. l. W. l. *atijje* für *ittije* عطيّه.

p. 217, Z. 1 v. u. *jem* gehört nicht hieher!

p. 219, 1. Col. l. W. خيار ‚Gurke' ist nicht arabisch!, 3. W. طورب, 2. Col. 1. W. توت, 4. W. انكنار (Herkunft?), 13. W. جويز = arab. جوز, 14. W. فندق (‚Herkunft'?).

p. 227, 1. Col. 5. W. v. u. l. *güdžlük* für *güdželik*.

p. 234, 1. Col. 2. W. setze vor ديوار p.

p. 240, Z. 3 v. u. l. *zamany* f. *zemani* (reimt mit *ßamany*).

p. 242, Z. 10 v. u. عاشغه mit غ für ق eigentl. nicht richtig — arabisches Wort!

Zum zweiten Theile:

p. 246, Z. 7 v. u. streiche a. مأل *meal* ‚Inhalt' (richtig مآل *meâl*).

p. 248, Z. 1 a. تل الكبير *tell-el-kebir* heisst doch eigentlich ‚der Hügel des Grossen'; Z. 14 v. u. warum برّه *berret* und nicht بر *berr*?

p. 250, Z. 2 v. u. اطلاق اولنمق ‚benannt werden'? — ‚verallgemeinert werden'.

p. 253, Z. 4 v. o. دولت العظيمه *dewlet-ül-azimé* ‚das gewaltige Reich', cf. zu p. 248, Z. 1 (NB. دولة mit ö).

p. 254, 1. Col. 5. W. فرطونه kommt doch vom ital. *fortuna* (auch = Seesturm), 7. W. v. u. منطقه im Arab. *mintaqa*.

p. 255, Z. 13 v. u. l. ap. اصيلزادهٔ, اصيلزادكان. Z. 2 v. u. l. *ebewejn* und nicht *ebüwejn!*

p. 257, 1. Col. 4. W. l. *füm* (*fem, fim* ohne Teschdīd); 2. Col. 3. W. l. *ixwân* und nicht *axwan*.

p. 258, 1. Col. 4. W. l. *fatîn* und nicht *fytyn*; 5. W. l. *muqdim* ‚energisch, unternehmend' und nicht *muqaddam* ‚vorgeschritten'.

p. 261, 1. Col. Z. 10 v. u. l. *šaqijj* für *šaqqy* (شقّی).

p. 264, 1. Col. l. W. ‚Dorf' heisst *qirje, qarje* und nicht *qurje*.

p. 267, 1. Col. 2. W. l. *wasaṭ* ‚Mitte' und nicht *wust!*, l. W. l. *münasebet* und nicht *münāßibet!*

p. 268, 1. Col. 3. W. v. o. *madunindé* (mit *i*?), 4. W. *mußyqy* (mit *y*?), 7. W. دار الفنون ‚Akademie der Wissenschaften' (diese heisst doch انجمن دانش), 2. Col. 5. W. v. o. l. *iṭṭilá* für *itlá*.

p. 270, 6. W. v. u. l. *ināß* und nicht *enāß*.

p. 271, 8. Z. v. u. l. *tšerâkiße*.

p. 272, 1. Col. l. W. ‚a. منتشا *menteše* ‚Angel, Ausgangspunkt'. ‚Ausgangspunkt' heisst a. منشأ *menša*, ‚Angelband, penture' heisst منتشه.

p. 274, 1. Col. l. W. l. چورك *tšörek* ‚Kuchen' und nicht چورك *tšürük* ‚verfault'.

p. 275, Z. 14 v. o. l. *küre-i arz* ohne Teschdîd zum Unterschiede von p. *kürre* ‚Füllen'. (Im Türkischen wohl auch mit Teschdîd gebraucht, daher غلط.)

p. 277, Z. 12 v. o. دول اعظام? wohl دول معظمه?

p. 279, Z. 6 v. o. l. *âßijâ-i wußta* und nicht *aßijá-i waßatí* (arab. Comp. fem.!).

p. 280, 2. Col. 5. W. v. u. l. a. مضافات *muzâfât* ‚Provinzen' und nicht مصافات *müßafât* ‚aufrichtige Freundschaft'.

p. 283, Z. 10 v. u. l. *ytr* f. *otr*.

p. 284, Z. 17 v. o. l. a. آخر *âχar* ‚der andere', dies ist das Masculinum zu اخرى *uχra!* Das Femininum zu a. آخر *âχir* ‚der letzte' ist آخره *âχire*.

p. 285, Z. 16 v. o. ‚Etui' heisst محفظه *maḥfaza*, nicht محفظ *maḥfaz*.

p. 286, 2. Col. 3. W. v. u. l. *re'jel-ajn* (arab. Acc.!).

p. 287, 1. Col. 4. W. l. *kizb* ‚Lüge', nicht *kezb* wie *keßb* ‚Gewinn'.

p. 288, Z. 13 und 14 v. o. *ßenne! kürre!* Z. 15 und 16 v. o. wohl *ißewí, mußewí*.

p. 293, Z. 8 v. o. ‚schön' heisst *ḫaßan*, nicht *hüßn*, was ‚Schönheit' bedeutet; Z. 10 v. o. ‚Lüge' heisst *kizb*, nicht *kezeb;* Z. 11 v. u. ‚stark' heisst *qawijj*, nicht *qawwí;* Z. 6 v. u. l. *mütekebbir* mit einem *t*.

p. 295, l. Z. l. *atijje*, nicht *ittije*.

p. 307 und 308 wären genau zu revidiren!

p. 309, 1. Col. 5. W. v. o. l. *wulât* f. *wullat*, 3. W. v. u. *ajâl* f. *ajjâl*.

p. 311, 5. Z. v. u. صاحب فراش? wohl eher اسير فراش.

p. 314, 1. Col. 3. W. v. u. a. قرآ *qurrâ* ‚Dörfer, das Land'! Der Plural von قريه *qarje, qirje* ist قرى *quran* (قرا *qura*) (ohne Teschdîd, ohne Medda!); قرّآ *qurrâ'* ist plur. zu قارئ *qâri* ‚Leser'.

p. 325, 1. Col. 4. W. v. o. l. *ilél* und nicht *illel* (علّة, عِلَل).

p. 335, 1. Col. 2. W. v. o. l. *müteßelßile*, nicht *müteßilßile*.

p. 340, 5. Z. v. u. l. *mâ-lezime*.

p. 341, Z. 1 und 2 باقى ist part. praes.

p. 352, 1. Col. 5. W. v. o. a. اخشاب (arab. Plur.! oder = چوب اق, cf. VÁMBÉRY, *Čagat. Sprachstudien*), l. W. مسافه *mesafe* ist arabisch.

p. 344, Z. 4 v. o. l. *beinenâde* بَيْنَنَادِه; Z. 2 v. u. l. *mebhuß anhu*, nicht *annahu* (عَنْهُ und nicht أَنَّهُ).

p. 345, Z. 4 v. u. l. *ilejhima*.

p. 348, 1. Col. 3. W. l. *münfaßil*, nicht *münfaßßal*.

p. 349, 7. Z. v. u. كون بكون, eigentl. غلط!

p. 353, 1. Col. 3. W. v. u. كاركير (türk. Bedeutung!).

p. 354, 1. Col. 3. W. v. o. setze a. vor قنديل, 8. und 9. W. — Bedeutung!

Zum Schlüssel p. 75 ff. (dieser Theil wäre vor einer Neuauflage besonders genau zu revidiren — ich muss mich hier nur auf einige Hinweise beschränken):

p. 75, Z. 16 v. o. l. *ßenijje* für *ßennije*.

p. 78, Z. 8 v. u. l. *faχâmetlü*.

p. 83, Z. 11 v. o. l. مودتنامه‌كز *meweddetnameniz* für *müeddetnameniz*.

p. 89, Z. 10 v. o. l. *ta'zijet* nicht *ta'zijjet* (dieser Fehler öfters!); Z. 19 v. o. l. *ßimât* nicht *ßemat*.

p. 90, Z. 2 *güdâz* ‚Klage'?, wörtl. ‚Brand und Schmelzung'; Z. 4 v. o. l. *ßabr u šekîb* (und Anm. 30) صبر و شكيب, nicht *šikeb* شيكب!!!.

p. 91, Z. 1 l. *taußije* (cf. zu p. 89, Z. 10 v. o.); Z. 12 v. o. l. *behijje*.

p. 92, Z. 15 v. u. l. *newaz*, Z. 14 v. u. l. *gâjet el-gâje*.

p. 93, Z. 6 v. o. l. *jüßr* (يسر).

p. 94, Z. 11 v. o. l. *müeßßire*, Z. 13 l. *ßenijjeje*, Z. 15 l. *beine-nadé*.

p. 95, Z. 2 v. o. *biminnehü teála* sic! das arab. Wort heisst مِنّة!! Anm. 31 يار و اغيار heisst ‚Freund und Feind' (اغيار plur. mit Sing.-Bedeutung).

p. 97, Z. 1 *bi'ljemén u'l-afijé* sic! ‚Glück' heisst *jümn*, Z. 2 v. o. l. *reßán*, Z. 4 v. o. l. *lehü'l*.

p. 98, Z. 4 v. o. l. *muqaddaßa*, Z. 5 v. o. l. *ferχunde*, Z. 8 v. o. l. *ßinîn* für *ßennîn*, Z. 9 v. o. l. *müjeßßer*, Z. 10 v. o. l. *kjanûn-i* für *kjamîn-i*.

p. 100, Z. 19 v. o. l. *meweddet* (Anm. 7 kein ·), Z. 20 v. o. l. *jed-i* für *jedd-i*.

p. 102, Z. 1 l. *ma'ziret.*

p. 106, Z. 1 l. *yßmetlü.*

p. 111, Z. 1 l. *ain-i* (Anm. 30 عَيْنِ und nicht عينى).

p. 122, Anm. 5 l. كيميويه mit ك, nicht mit ق. — Armenisch allerdings քիմիա.

MAXIMILIAN BITTNER.

Dr. G. JAHN, *Sîbawaihi's Buch über die Grammatik nach der Ausgabe von* H. DERENBOURG *und dem Commentar des Sîrâfî übersetzt und erklärt und mit Auszügen aus Sîrâfî und anderen Commentaren versehen* von —, Professor in Königsberg. Mit Unterstützung der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Berlin. Verlag von REUTHER & REICHARD. 1895 ff. 8°. Lieferung 1—26.

Das monumentale Unternehmen, das nach meiner Ueberzeugung bestimmt ist, eine neue Epoche in unserer Kenntniss der arabischen Nationalgrammatik zu inauguriren, nähert sich mit raschen Schritten der Vollendung. Bekanntlich hat es nicht überall die sympathische Aufnahme gefunden, die es mit vollem Fug und Recht erwarten durfte, und jene, wie es scheint, immer noch wachsende und dem Modegeschmacke entsprechende Schar von Kritikern, die es für ihren Beruf halten, jedesmal, wenn Jemand etwas Grosses und Gutes geschaffen, nachzuweisen, dass sie es noch viel besser gemacht hätten, wenn sie es eben gemacht hätten, hat es mit vielem Eifer unternommen, an Plan, Grundlagen und Ausführung des Werkes allerlei Mängel ausfindig zu machen und das Ganze als verfehlt und unbrauchbar hinzustellen. Wenn ich mir jetzt erlaube, wieder einmal auf die Bedeutung und den Werth von JAHN's Sîbawaihi-Uebersetzung hinzuweisen, so geschieht dies nicht, um schon Gesagtes zu wiederholen. Im Wesentlichen habe ich die Ziele und die Durchführung von JAHN's unvergleichlicher Arbeit bereits an anderer Stelle[1] auseinander gesetzt und auch die Kampfweise, sowie die Hauptargu-

[1] *Oesterr. Litteraturblatt*, Jahrg. III, Sp. 398 f.

mente seines hervorragendsten Gegners gekennzeichnet.[1] Ich habe dem dort Gesagten nichts Wesentliches hinzuzufügen; auch ist es nicht meine Absicht, mit kritischem Kleinkram herauszurücken. Es liegt in der Natur der Sache, dass man über tausend Einzelheiten in der Auffassung und Wiedergabe von Sîbawaihi's Texte gegen Jahn abweichender Meinung sein kann, und es wäre ein Leichtes, mit solchen Einzelbemerkungen und Verbesserungen viele Bogen zu füllen; aber dergleichen hat meines Erachtens nur ephemeren Werth und würde zunächst nur das allgemeine Werthurtheil über das Ganze trüben; schliesslich ist es ja ziemlich gleichgiltig, wie X oder Y oder Z die oder jene Stelle auffassen. Jahn's Buch ist so originell gedacht und so sehr in einem grossen Zuge gearbeitet, dass man ihm mit solcher Maulwurfsarbeit nicht gerecht werden kann. Wenn es einmal ganz und abgeschlossen vorliegen wird, dann wird zu so feiner Ausfeilung Zeit sein und ich bin überzeugt, dass sich noch eine ganze Literatur daran knüpfen wird, zu der Jahn's eigene kritische Selbstverbesserung nicht wenige Beiträge liefern dürfte.

Aber heute treibt mich ein Gefühl inniger Dankbarkeit für die Anregung zu neuem Denken, für die Erschliessung ganz ungeahnter Erkenntnisse, für die Darlegung weiter Ausblicke, in einem Augenblicke, wo die Gegner schweigen und der Kampf ruht, wieder einmal hinzuweisen auf die Riesenarbeit des Königsberger Gelehrten, die uns nicht nur den Sîbawaihi, sondern die ganze Jahrhunderte umfassende emsige Thätigkeit der arabischen Grammatiker mit einem Schlage so nahe bringt, so verständlich und deutlich vor Augen stellt, wie es sonst Jahrzehnte mühseliger Einzelarbeit und Einzelforschung nicht zu Stande gebracht hätten. Mit Jahn's Uebertragung des Sîbawaihi werden wir erst beginnen, den Sîbawaihi zu studiren. Ich weiss mich hier ganz und gar eines Sinnes mit Jahn selbst, wenn ich den Ausdruck gebrauche: beginnen. Denn weit entfernt, in überheblicher Zuversicht zu glauben, seine Uebertragung sei auch schon die Auflösung aller Räthsel, hat Jahn selbst in gewinnender Bescheidenheit sein Werk nur als einen ersten Behelf zur An-

[1] Ebenda, Jahrg. v, Sp. 654 f.

näherung an die mystischen Geheimnisse der arabischen Nationalgrammatik bezeichnet. Und auch hier, wie so oft schon, liegt die Grösse des Gethanen nicht in der Entdeckung neuer Principien, sondern in der Kühnheit, mit der ein allgemein als schwierig und schier unmöglich angesehenes Unternehmen in Angriff genommen wurde. Jetzt, da das Columbusei auf der Spitze steht, stehen die Banausen umher und sagen: ‚Was ist da Besonderes dabei; das hätten wir auch gekonnt; ja, und wir hätten es schöner und eleganter gemacht.' Also nochmals — mit Jahn's Buche zur Hand können wir beginnen, den Sîbawaihi zu studiren, und nicht nur den Sîbawaihi, sondern die arabische Grammatik überhaupt. Denn nichts kann wohl besser zum Verständniss schwieriger Begriffe verhelfen, als wenn wir diese Begriffe in ihrem Werdeprocess belauschen können; und gerade darin ist Jahn's Arbeit von unschätzbarem Werthe. Nicht nur macht er in schlagender Weise wiederholt auf solche Fälle aufmerksam, wo der ‚Vater der arabischen Grammatik' ein und dasselbe später zu bestimmter fachlicher Bedeutung gelangte Wort in verschiedener Anwendung gebraucht, wo derselbe Begriff wechselnd in engerem oder weiterem Sinne vorgebracht wird, wo erst aus den beigebrachten Beispielen ersichtlich wird, in welcher Weise und nach welcher Richtung ein nur dunkel angedeuteter Gedanke sich entwickelt, sondern durch die Vorführung späterer arabischer Erklärer wird vor uns auch die weitere Ausbildung und Gestaltung vieler Begriffscomplexe historisch entwickelt und so in vielen Dingen uns die Terminologie der späteren fertigen Grammatik erläutert und in ihrem Wesen deutlich gemacht. Dass zu diesem Zwecke gerade die Art der Uebertragung, wie sie Jahn gewählt hat, einzig und allein passt, und dass eine wörtliche Uebersetzung gerade in dieser Hinsicht gar nichts geholfen, sondern nur das Dunkle noch räthselhafter hätte erscheinen lassen, muss Jedem, der Sîbawaihi und seine Nachfolger kennt, einleuchten, und Jahn hat in unzähligen Einzelfällen schlagend darauf hinweisen können. Dass dabei die Congruenz der deutschen ‚Uebersetzung' mit dem arabischen Texte verloren gegangen ist, ist eine Thatsache, welche nur die lächerlichste Pedanterie

zu bedauern vermag. Wer Jahn's Uebertragung nur als Object für Rückübersetzungs-Experimente betrachtet, der wird allerdings dabei seine Rechnung nicht finden; auch ist dem nicht zu helfen, der lieber eine unverständliche, aber wörtliche Uebersetzung vor sich hätte. Ohne den arabischen Text ist Jahn's Arbeit nicht zu benützen; darauf ist sie eben angelegt. Aber neben dem Texte bildet sie ein vorzügliches Hilfsmittel zu dessen Verständniss, und dies gewollt und erreicht zu haben, ist und bleibt Jahn's unvergängliches und unbestreitbares Verdienst.

Was das Werk neben diesem Hauptziele noch in allerlei Excursen und zahllosen Anmerkungen an feinsinnigen grammatischen und lexikalischen Beobachtungen bietet, das darzulegen, fällt ausserhalb des Zweckes dieser Zeilen. Jedoch sei mir gestattet, hier den dringenden Wunsch auszusprechen, dass das in den Anmerkungen zerstreute massenhafte Material durch ein Register der systematischen Benützung zugänglich gemacht werde. Der Mangel solcher Register ist schon bei Derenbourg's Textausgabe sehr empfindlich; wie viel mehr wäre er es bei der Uebertragung.

Und so sei hier zum Schlusse der Wunsch ausgesprochen, dass das grosse Werk in ungehemmtem Fortgange zu Ende geführt werden und es seinem Schöpfer vergönnt sein möge, sich an dem Erfolge, den es durch seine sinnreiche Conception und meisterhafte Ausführung, wenn auch nicht in den Augen mancher Kritiker, so doch in der aufsteigenden Entwickelung der arabischen Philologie sicher erzielen wird, in ungetrübter und reiner Freude schadlos zu halten für manche Verkennung und kleinliche Angriffe.

R. Geyer.

Ignaz Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie.* Zweiter Theil. *Das Kitâb al-mu'ammarîn des Abû Ḥâtim al-Siǵistânî.* Leiden 1899. Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill. CIX und 69 und 1-r S. in Octav.[1]

[1] S. über den ersten Theil diese *Zeitschrift*, Jahrgang 1896, 338 ff.

Ein etwa um 400 d. H. (1010 n. Chr.) geschriebener, von BURCKHARDT im Orient erworbener Codex der Cambridger Bibliothek enthält zwei Schriften des bekannten Philologen Abū Ḥātim asSiǧistānī († 255 d. H. = 869 n. Chr.), von denen die grössere das كتاب المعمّرين ‚das Buch der Langlebigen' ist. GOLDZIHER schien dieses mit Recht der Herausgabe werth. Da aber das kostbare Unicum, welches noch dadurch interessant ist, dass es einst dem gelehrten Verfasser der Chizānat al-adab gehört hat, nicht versandt werden durfte, so liess BEVAN für GOLDZIHER ein vorzügliches photolithographisches Facsimile der ganzen Handschrift machen.[1] Nach diesem bekommen wir hier den Text der oben genannten Schrift. Aber GOLDZIHER begnügt sich nicht damit, uns den Wortlaut mit seinen Anmerkungen zu geben, sondern er belehrt uns auch, seinem sonstigen Verfahren entsprechend, in der umfangreichen Einleitung über die Stellung dieses litterarischen Products im grossen Zusammenhange des arabischen Geisteslebens und führt uns dabei gelegentlich noch in allerlei mehr abseits liegende Gebiete.

Abū Ḥātim berichtet von mehr als 100 Leuten, die معمّر, d. h. über die gemeine Lebensgränze hinaus, mindestens 120 Jahre alt geworden seien, und, wenn er irgend kann, giebt er uns Verse, in denen sie über ihr hohes Alter reden, oder Sprüche, in denen sie die in ihrem langen Leben erworbene Weisheit verkünden. Ueberall tönt uns die Vergänglichkeit menschlichen Lebens und menschlicher Herrlichkeit entgegen, ein Thema, das zwar auch der europäischen Poesie nicht fremd ist — es genügt, auf Il. 6, 146—149; Horaz, Carm. 4, 7, 14—28 zu verweisen — aber bei hebräischen, arabischen und persischen Dichtern doch noch stärker hervortritt; man denke nur an die Betrachtungen, womit Firdausī das Leben jedes Königs schliesst. Und so hat Abū Ḥātim's Sammlung schon als Ausdruck einer tief begründeten Stimmung grossen Werth, wie bedenklich es auch um die Beglaubigung des darin Gebotenen steht. Denn rein historisch, im engeren Sinne, betrachtet, kann sich die Schrift durch-

[1] Auch ich habe durch BEVAN's Güte ein Exemplar dieses Facsimiles erhalten.

aus nicht mit den beiden griechischen über die Μακρόβιοι messen, der unter Lucian's Namen gehenden und der, unvollständig erhaltenen, Phlegon's.

Von vorn herein wird man ja geneigt sein, die Angaben über die hohen Alterszahlen bei Abū Ḥātim stark anzuzweifeln. Dass auf Erden ganz einzelne Fälle eines Alters von 120 oder noch etwas mehr Jahren vorkommen mögen, braucht man ja nicht zu leugnen, aber die Gewähr ist bei den Männern dieses Buchs äusserst schwach, und dazu kommt, dass eine ganze Anzahl von ihnen mehrere Jahrhunderte, ja einer oder der andre über 1000 Jahre gelebt haben soll. Dem naiven Glauben Abū Ḥātim's gegenüber ist die Geringschätzung zu beachten, womit Ibn Qotaiba von den Autoritäten über Dinge wie das Uralter Loqmān's spricht (xxxix Anm. 1 [S. 30]).[1]

Einem sehr alten Manne das Leben von drei Generationen zuzuschreiben, lag nahe; das geschieht ja auch mit Nestor (Il. 1, 250—252; Od. 3, 245). So erkennt denn Goldziher (Einl. xxxiii) in den 120 Jahren, der Basis des Mu'ammar-Alters, die drei Generationen, jede nach altsemitischer Weise zu 40 Jahren gerechnet. 120 Jahre hatte schon Moses gelebt.

Die Langlebigen Abū Ḥātim's können wir in drei Gruppen theilen: 1) die ganz mythischen Personen wie der Eponym des Stammes Ṭai (nr. lxxv), Loqmān (iii) und Chaḍir (i); 2) solche, die, wenn sie auch wirklich gelebt haben mögen, doch mehr oder weniger fabelhaft geworden sind wie Qoss b. Sā'ida (lxxi); 'Abdalmasīḥ b. 'Amr (xxxv); Zuhair b. Ǧanāb alKelbī (xx) mit zwei langlebigen Nachkommen (xlix. xciv), zwei langlebigen Vettern (l und li) und dem langlebigen Ahnen Hubal (xxi), der am Ende doch der Gott sein mag, welcher einst vom Norden nach Mekka gebracht worden war; 3) völlig historische Männer, die wohl alle wirklich recht alt geworden sind, denen die Ueberlieferung dann aber ein Patriarchenalter beilegt. Dazu gehören die berühmten Dichter Labīd (lxi) und

[1] Bei Ibn Qotaiba's Worten انّما هو شيء يحكيه عُبيد بن شَرِيَة الجُرْهُمىّ واشباهُه من النُسّاب fiel mir der verächtliche Ausdruck des Thucydides über den religiösen Aberglauben ein ἢ μαντείοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐχρήσαντο (2, 47).

anNābigha alĞa'dī (LXVI);[1] ferner 'Adī b. Ḥātim (XXX), dem 180 Jahre gegeben werden.[2] Da dieser mit dem Propheten in dessen letzter Zeit zusammengekommen ist, noch bei Ṣiffīn (37 d. H.) gekämpft und bis in die sechziger Jahre d. H. gelebt hat, mag er immerhin 80 Jahre alt geworden sein. Duraid b. Ṣimma (XV) war hochbetagt und nicht mehr kampffähig, als er auf der Flucht nach der Schlacht bei Ḥonain (8 d. H.) erschlagen ward, aber schon was wir von seinen Beziehungen zu andern Personen z. B. zur Chansā wissen, zeigt uns, dass die ihm zugewiesenen ‚gegen 200' Jahre eine groteske Uebertreibung sind. Wir müssen übrigens bedenken, dass nicht leicht ein Beduine oder beduinenartig lebender Ḥaḍarī sein wirkliches Lebensalter kennt und dass Mühsale und Entbehrungen diese Leute früh altern machen. Bei einigen von Abū Ḥātim's Leuten wird man die Lebensjahre wirklich berechnet haben nach falscher Annahme hinsichtlich der Fürsten, mit denen sie in Verbindung gebracht wurden; wir wissen ja, wie ungenau man mit den Namen und Zeiten der ghassānischen und lachmitischen Herrscher zu verfahren pflegte. Bei Anderen, die noch die Heidenzeit erlebt hatten, nahm man einfach an, sie hätten darin eben so viele Jahre zugebracht wie im Islām. Dazu kamen dann rein willkürliche Fabeleien.

Wenn so über ganz historische Personen sehr bedenkliche Angaben gemacht werden, so müssen uns die ihnen in den Mund gelegten Verse erst recht verdächtig erscheinen, auch wenn darin nicht geradezu fabelhafte Alterszahlen vorkommen. Freilich ist es nicht ganz ausgeschlossen, dass einige dieser Erzählungen richtig und sogar die darin vorkommenden Verse echt sind. So kann die hübsche Anecdote XCIX recht wohl wahr sein. Die beiden ersten Gedichte des Ğirwa b. Jazīd (XLVIII) bieten an sich kaum Anlass zu Bedenken, werden aber doch verdächtig durch das dritte, welches ihm 180 Jahre beilegt. Dazu kommt in der Erzählung der chrono-

[1] Auch Ḥassān b. Thābit soll 120 Jahre alt geworden sein. Er fehlt aber bei Abū Ḥātim.

[2] Nach einer anderen Ueberlieferung bei Ibn Ḥağar 2, 1114. 1118 nur 120.

logische Unsinn, dass Ǧirwa schon unter 'Adallāh b. 'Āmir und al-Aḥnaf b. Qais (in den dreissiger Jahren d. H.) gekämpft haben und mit Saura b. alḤurr (112 d. H.) gefallen sein soll. Auch die Verse über die Langlebigen XCVI sind sicher unecht, schon weil ihr angeblicher Verfasser Bā'ith b. Ḥuwaiṣ selbst ein Mann älterer Zeit war (Ibn Doraid 230) und daher die Ǧurhum noch nicht als ein Volk der grauen Vorzeit gleich den Ṭasm ansehen konnte. Anders steht es natürlich mit dem auch sonst, und zwar gut, bezeugten Versen Labīd's und anNābigha's über den mythischen Lubad (III).

Dass solche Erzählungen es mit der Geschichte wenig genau nehmen, kann man u. A. an folgendem Beispiel sehn. Wie sich omaijadische Chalifen bei Abū Ḥātim und sonst mehrfach nach Personen und Zuständen des Alterthums erkundigen — was sie gewiss auch in Wirklichkeit gethan haben —, so fragt in einem Bericht, den GOLDZIHER in den Anmerkungen S. 53 anführt, 'Abdalmalik den uralten Rubai' b. Ḍabu' über die drei 'Abdallāh's, die Söhne des 'Abbās, 'Omar und Zubair, als wären das Männer der Vorzeit, während der Chalif diese Drei doch ganz genau gekannt hat. In den Gedichten kommen erst recht allerlei Verstösse gegen die Geschichte vor. So spricht 'Abdalmasīḥ (XXXV) von dem (ihm oder den Seinigen früher zugekommenen) Tribut Bostra's, der Qoraiẓa und anNaḍīr; aber nicht einmal die Fürsten von Ḥīra haben jemals aus Syrien, wo Bostra liegt, noch gar von jenen bei Medīna wohnenden jüdischen Stämmen Tribut erhoben, geschweige, dass ihren Unterthanen etwas davon zugeflossen wäre. Beiläufig bemerke ich übrigens, dass ich über das Gedicht des 'Adī b. Zaid auf *īrū (ūrū)* günstiger denke als GOLDZIHER Einl. XVII; die entlegenen Sagen, die darin vorkommen, sind andrer Art als die in den späteren Fabricaten erwähnten. Ich vermuthe, dass 'Adī's Gedichte sehr früh niedergeschrieben worden sind, vielleicht von Anfang an; Interpolationen und Erweiterungen wären damit allerdings noch nicht ausgeschlossen.

Noch weniger Anspruch auf Authenticität als die Gedichte und Erzählungen können selbstverständlich die Weisheitsreden machen,

zumal gelegentlich dieselben Sprüche verschiedenen Männern beigelegt werden.

Der Text des Abū Ḥātim ist in der Handschrift im Ganzen gut erhalten, aber freilich ist er keineswegs unversehrt. GOLDZIHER hat manchen Fehler verbessert, unterstützt von DE GOEJE und zum Theil von HERZSOHN, doch bleibt hier immer noch einiges zu thun. Namentlich in den Sprüchen erscheint mir der Text zuweilen entstellt; allerdings mag das zum Theil nur daran liegen, dass ich den Sinn schwieriger Worte nicht erfasse. Ich führe nun eine Anzahl kleiner Verbesserungen an, die sich mir bei ziemlich raschem Lesen ergeben haben; einige mögen nur Druckfehler betreffen.[1]

١, 7 ist das فابعثونى des Codex richtig ‚so hebt mich heraus', nicht ‚schickt mich fort'. — ٣, 14 lies سيل العرم ohne Artikel beim ersten Wort (Sura 34, 15). — ٧, 10 l. غيّة. — ١٠, 5 l. أنْ أصبحَ. — ١٢ paen. l. أكلات (wie richtig ٥٣, 4). — ٢٤, 4 l. zweimal يَنُمْنَ. — ٢٦, 2 l. لميسَ. — ٢٧ ult. muss die Variante مفجِع sein ‚eines, der (ihn) schwer betrübt (indem er einen ihm nahe Stehenden erschlägt)'. — ٣٤, 3 v. u. l. des Metrums wegen mit dem Codex an der zweiten Stelle راء (s. meine Abhandlung ‚Zur Grammatik' S. 6 § 2). — ٣٩, 10 des Metrums wegen أعْلَمُ أنّ كلّ; der Codex hat إعْلَمْ أنّ كلّ. — ٤١, 6 v. u. möchte ich nach قال einsetzen لمن قال; dabei wäre die Entstehung des Fehlers klar. — Eb. 4 v. u. ist die barbarische Form يَزِدا für يزيدا trotz des سجع schwerlich zuzulassen. — ٤٥, 15 stelle ich das handschriftliche من wieder her. عن المعروف gehört zu اتلدّد; ما حوت يداى = ‚mein Vermögen' bedarf keiner Erläuterung durch ein partitives من. — Eb. 18 l. ويومٍ (mit واو رُبَّ). — ٤٦, ult. l. لَتومننّى und لَتنزلنّى mit dem Codex. — ٥٩, 15 l. بمُدْنٍ. — ٦٠, 12 l. تمشّوا (Perf.). — ٦٤, 11 l. العُوانِى statt العُوانِىَ; das ـ fehlt auch im Codex. — Eb. 16 lese ich lieber اردتُ und اعطيتُه (‚du' = ‚man'). — ٦٦, 4 v. u. l. تُنالَ.

---

[1] Ich corrigiere hier gleich noch einige sonstige Druck- oder Schreibfehler. Einleitung S. XIII, 21 lies 66, paenult. — XVII Anm. 6 l. Ham. 507. — 56 Anm. 26 l. *ZDMG*, XLIX, 214. — 68 Anm. 4 l. I. Hiś., 239, 10; ferner', und streiche das ; vor Murûġ. — XLVIII Anm. l. أُمامة. — 60, 16 (nr. LXXXII Anm. 1) lies mit dem Codex لقريش.

— ٧٢, 4 l. كبيرُ als خبر; الا كذبوا ist Parenthese. — ٧٥ ult. l. mit Agh. دفع. — ٩١, 9 l. مقدرةٌ; Ḥāl-Satz. Zur Noth ginge auch مقدرةً als voranstehendes خبر eines selbständigen Satzes. — ٩٤, 7. Von den beiden vom Codex gebotenen Lesarten متناذرًا und متناذِرًا ist nur die erstere zulässig: ‚vor dessen schlimmer Wirkung man einander warnt.' — ٩٥, 1 l. اسرَّ; Praedicat zu فاىَّ الاشياء; sonst müsste nach بها noch einmal كنتَ stehn. — Eb. 3 vermisse ich nach قطع etwas wie فَقْدِ. — Eb. 6 v. u. تُصِبهم, wie auch im Codex gelesen werden kann. صاب, يَصيب ist allem Anschein nach eine späte Bildung, die von اصاب, يُصيب ausgeht. تَصُبُّهم ginge zur Noth. — ٩٨, 3 v. u. genügt das indeterminierte نَهْضٍ des Codex, ja scheint mir dem Sprachgebrauch angemessener. — ١٠١, 5 v. u. l. غيرُ راجعة ‚so kehrt keine andre unter euch zurück'. — Rathlos bin ich u. A. bei أَبْكُرٌ ٨٥ paen. und bei فرخ شجير ٩٠, 6.

Goldziher's Anmerkungen nehmen einen grossen Raum ein. Er führt darin namentlich die Parallelstellen mit ihren Varianten aus gedruckten und handschriftlichen Quellen auf. Seine unvergleichliche Belesenheit lässt Andern höchstens eine kleine Nachlese übrig. Zu den oft citierten Versen ٤٤, 19 ff. hätte natürlich auch er noch Stellen wie Tab. 1, 1133 angeben können. — Zu ٤٦ und ٤٧ vgl. noch Bekrī 42 f.; Anm. zu Ibn Hišām 869 und Ibn Hišām 78 f. — Die Geschichte ٦٧, 8 ff. kommt ferner in Ibn Qotaiba's Dichterbuch (cod. Vindob. fol. 45 *b*) vor; da steht auch richtig الغودان (Anm. lxi, 8). — Zu ٧٠, 5 vgl. Ǧamhara 109 f. — Die Verse ٧٩, 6 f. werden Agh. 21, 207 einem ungenannten Beduinen zugeschrieben.

Endlich erlaube ich mir noch einige einzelne Bemerkungen. Einleitung S. xv: Ich bin nicht sicher, dass بُسوم (14, 9) wirklich = صِمْصِما ist, denn dies Wort (resp. صِمْصِدا) bedeutet nur ἀρώματα, nicht φάρμακα (wie سُمّا oder سُمْدا);[1] entsprechend im Jüdisch-Aramäischen und im Hebräischen. — xxiii. Ich habe die interpolierte Stelle auch in der Pariser und der Wiener Handschrift der Durra gefunden; ebenso steht sie in der Constantinopler Ausgabe S. 33. Chafāǧī (S. 90)

[1] Daher liesse sich daran denken, سُموم zu lesen, aber das könnte doch wohl nur ‚Gifte', nicht ‚Heilmittel' bedeuten.

ignoriert sie aber. — XXXII Anm. 5. حبيس ist dem syrischen ܚܒܝܫܐ entlehnt oder nachgebildet; griechisch ἔγκλειστος, lateinisch *inclusus, reclusus*. — XLV Anm. 4. Hängt die dem Propheten zugeschriebene Empfehlung der weissen Kleider vielleicht mit Qoh. 9, 8 zusammen בכל עת יהיו בגדיך לבנים? — Dass Greise selbst von den Ihrigen geringgeschätzt und schlecht behandelt wurden (S. LIII), mochte bei den Arabern wie bei andern Völkern oft genug vorkommen. Die Noth des Lebens bewirkt, dass weniger zarte Gemüther Angehörige, die nicht mehr kämpfen und nicht mehr erwerben können, aber doch versorgt sein wollen, als eine schwere Last empfinden. Davon verschieden ist die Verspottung und Mishandlung der hülflosen Alten durch Fremde; vgl. Od. 11, 494 ff. Auch das ausdrückliche Gebot Lev. 19, 32 wäre nicht nöthig gewesen, wenn man in Israel den Greisen immer die nöthige Achtung erwiesen hätte.

Das Gedicht ٢٠, 21 ff. ist nicht im Metrum Mutaqārib, wie die Anm. S. 22 sagt, sondern in einem völlig regelrechten Sarī'. Sehr seltsam ist dagegen, dass in dem Hazağ-Stück ٤٨, 11 ff. Vers 4 und 5 Kāmil haben. Agh. 3, 10 zeigen sie dafür allerdings wieder das Versmaass der andern. — Ob der ٥٧, 14 genannte Vater des Saura الحُرّ oder أُبَجِر heisst, wird wirklich schwer zu sagen sein. Jenes giebt auch Belādhorī 427, 10; Ibn Athīr durchweg und ein Codex Tab. 2, 898 f., während die Ueberlieferung bei Tab. sonst ابجر hat. Auf alle Fälle liegt die Annahme am nächsten, dass Abū Ḥātim ابجر geschrieben und dass daher GOLDZIHER dies mit Recht beibehalten hat, selbst wenn الحر an sich das Richtige sein sollte. — S. 40 Anm. 7. Ob خذّع oder خدّع als ‚zerhauen' oder drgl. richtig ist, welche Bedeutung ١٠, 5 v. u. allein zu passen scheint, lässt sich nicht ganz sicher sagen, da die Ueberlieferung schwankt. S. ausser den Wörterbüchern Ham. 234, 10; WRIGHT, *Opusc. ar.* 87, 13. Wahrscheinlicher ist mir خذّع. — Das S. ١ von Adam's Leiche Erzählte beruht zum Theil auf dem christlichen Buche von der Schatzhöhle, das ja früh den arabischen Alterthumsforschern bekannt geworden ist; vgl. Ibn Qotaiba, Ma'ārif 277; Ja'qūbī 1, 12; Mas'ūdī 1, 75 mit BEZOLD's Ausgabe 102. — Zweimal wird erzählt, dass jemand den

Mo'āwija mit einem Sklaven seines Stammvaters Omaija Namens Dhakwān geärgert habe v, 1 und vi, 17. Das geht darauf, dass man sich in Mekka erzählte, Abū 'Amr, der Urheber eines der angesehensten Zweige des Omaijadengeschlechts, sei eigentlich ein Bastard Omaija's von einer Jüdin aus Sepphoris in Galilaea gewesen Agh. 1, 7 f.; Tab. 1, 3065; Ibn Athīr 3, 152; Bekrī 609.

Wir scheiden auch von diesem Buche Goldziher's mit warmem Danke für die reiche Belehrung und mit der Hoffnung auf baldige Fortsetzung seiner ‚Abhandlungen'.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie.* Zweiter Band. Ushas, Agni, Rudra. Breslau 1899, Verlag von M. & H. Marcus.

Auch in dem vorliegenden zweiten Bande seiner vedischen Mythologie zeigt sich Hillebrandt als ebenso scharfsinniger wie sorgfältiger, das vedische Material in weitem Umfang beherrschender Forscher, dessen Aufstellungen und Ausführungen immer lehrreich und beachtenswerth sind, auch wo es dem Mitforscher nicht möglich ist, den Resultaten der Untersuchung beizustimmen.

Nach einigen Bemerkungen allgemeineren, methodologischen Charakters behandelt der Verfasser zunächst die Ushas und zeigt, dass die an diese Göttin gerichteten Lieder im Ritual ihre specielle Stelle am Jahresanfang haben, woraus zu folgen scheint, dass wir in Ushas nicht nur die Morgenröthe im Allgemeinen, sondern ganz speciell noch die Morgenröthe des anbrechenden neuen Jahres zu erkennen haben. In den Liedern selbst finden sich freilich keine Anhaltspunkte für diese Ansicht und der Charakter des indischen Jahres ist ihr auch nicht gerade günstig, da hier nicht, wie in nördlicheren Breiten, der Gegensatz einer dunklen, kalten und einer hellen, warmen Jahreshälfte vorliegt. Hillebrandt stellt nun die Vermuthung auf, dass sich hier in der indischen Mythologie die Erinnerung an eine vergangene Zeit und eine frühere Heimath

erhalten haben dürfte (cf. p. 7, 38, 39 u. a.). Man wird dieser Hypothese, so kühn sie ist, gerade im Hinblick auf das Ritual die Berechtigung nicht absprechen können. Da muss man dann aber auch alsbald an die germanische Göttin Ostara und Verwandtes denken, und HILLEBRANDT läuft Gefahr, der vergleichenden Mythologie, an deren Zukunft er nach p. 21 nicht glaubt, einen Dienst erwiesen zu haben.

Der grösste Theil des vorliegenden Bandes ist der Betrachtung des Agni gewidmet, und hier finde ich vielfach Anlass zum Widerspruch. Vor Allem muss ich es HILLEBRANDT energisch bestreiten, dass der aus den Wassern, im Luftraum geborene Agni ‚nur der Mond oder Wind sein kann, aber nicht der Blitz' (a. a. O. p. 61). Diese Ansicht, welche HILLEBRANDT so sicher erwiesen zu haben glaubt, dass kein Zweifel darüber bestehen könne, halte ich vielmehr für völlig unannehmbar. Es war ein anmuthender Gedanke, den schon MACDONELL geäussert, dass die dreifache Geburt des Agni — im Himmel, im Luftraum (aus den Wassern), und auf der Erde — mit den drei Opferfeuern in Zusammenhang zu bringen sein dürfte. Allein dieser Zusammenhang ist keine gegebene Thatsache, auf welcher man weiter bauen darf, sondern an sich erst etwas noch zu Beweisendes. HILLEBRANDT behandelt ihn wie etwas Feststehendes, allein die Consequenzen, zu denen er dabei gelangt, scheinen mir vielmehr den Beweis zu liefern, dass jene Annahme unrichtig und dass die eine Trias durchaus nicht ohne Weiteres mit der anderen zusammengebracht werden darf. Das Dakshiṇa-Feuer, den Manen geweiht, scheint durch die Form seines Altars in der That auf den Mond oder den Wind, die beide zu den abgeschiedenen Seelen nahe Beziehungen haben, hinzudeuten; aber weder Mond noch Wind können der aus den Wassern, im Luftraum geborene Agni sein. Ist es schon misslich, den Mond mit seinen nie wärmenden oder zündenden Strahlen als eine Form des Agni zu fassen, so fehlt erst recht jeder Anhalt, ihn als den aus den Wassern Geborenen zu bezeichnen; und wenn wir vollends glauben sollen, dass der Mond im Unterschiede zur Sonne, die am Himmel glänzt, im Luftraum

gedacht sei, — also der Trias Himmel, Luftraum, Erde die Trias Sonne, Mond und Erde entspreche —, so stehen wir damit geradezu vor einer unmöglichen Annahme. Meines Wissens findet sich bei keinem Volke der Erde eine solche Anschauung, sondern überall erscheinen Sonne und Mond beide als Himmelsbewohner, himmlische Lichter, am Himmel wandelnd. Erst recht unmöglich aber und jeder natürlichen Anschauung widersprechend ist es, den Wind als eine Form des Agni zu fassen. Er hat mit demselben so gut wie nichts gemein; und wenn er auch freilich im Luftraum sein Reich hat, so ist er doch nichts weniger als ‚aus den Wassern geboren'. Es ist auffallend, dass Hillebrandt, im Banne seiner Ansicht von dem Zusammenhang der dreifachen Geburt Agni's mit den drei Opferfeuern, diese naheliegenden Einwände sich nicht selbst gemacht hat. Die gelegentliche, übrigens nur seltene Identification von Wind und Agni in gewissen brahmanischen Texten besagt nur wenig, wenn man die Identificirungssucht jener Texte kennt. Einen Anlass konnte gerade das Dakshiṇa-Feuer bieten. Und nun der Blitz! Dass er eine Form des Feuers, dass er selbst Feuer, leuchtend und zündend, dass er im Luftraum, aus den Wolkenwassern geboren, — dies Alles liegt und lag zu allen Zeiten so klar auf der Hand oder vielmehr vor den Augen der Menschen, dass eine Concurrenz von Mond oder gar Wind in diesen Qualitäten kaum möglich erscheint. Dass der Blitz bei den Indern niemals göttliche Verehrung in grösserem Styl genossen, dass er speciell mit dem Dakshiṇa-Feuer nichts zu thun hat, mag bereitwillig zugestanden werden, auch ist das Gegentheil meines Wissens nicht behauptet worden. Daraus folgt aber nichts weiter, als dass wir die dreifache Geburt des Agni mit den drei Opferfeuern eben nicht gleichsetzen dürfen, — was leider den unbewiesenen Ausgangspunkt der gesammten Deduction Hillebrandt's bildet. Jene dreifache Geburt Agni's, speciell die Geburt des Blitzfeuers aus den Wolkenwassern oder der Wolkeninsel im Luftraum, ist ein alter Mythus, der nicht hinderte, dass ganz unabhängig davon in späterer Zeit, eine neue Trias bildend, neben das göttlich verehrte Herdfeuer ein den Göttern und ein den Manen geweihtes

Feuer trat. Ich kann nach alledem HILLEBRANDT unmöglich zugeben, dass hier das Ritual dazu beiträgt, ‚einer der schwierigsten Fragen der vedischen Mythologie zur Lösung zu verhelfen' (p. 128), finde vielmehr, dass der treffliche, in so vieler Beziehung ausgezeichnete Forscher gerade durch das Ritual und eine allzu hohe Werthschätzung desselben für mythologische Fragen in einen verhängnissvollen Irrthum verstrickt wird.

Beachtenswerth erscheint mir die Ansicht HILLEBRANDT's, dass wir in dem Narâçaṃsa des RV das Dakshiṇa-Feuer, im Vâiçvânara das Âhavanîya-Feuer vermuthen dürfen, wenn ich auch nicht glaube, dass wir nun überall den Narâçaṃsa und Vâiçvânara im RV als die respectiven Opferfeuer zu fassen haben, sondern oft noch einfach als verherrlichende Beiwörter des Feuergottes.

Durchaus anderer Ansicht wie HILLEBRANDT bin ich aber bezüglich der Flucht Agni's in das Wasser. Ich kann mich in keiner Weise davon überzeugen, dass hier die Sonne gemeint ist, die sich in den Wolken der tropischen Regenzeit verbirgt, um dann wieder hervorzutreten. Es liegt vielmehr, wie ich glaube, ein uralter Mythus vor, den schon ROTH mit Recht ganz anders erklärte, nämlich durch das gewiss schon früh den Menschen frappirende Phänomen, dass ein Feuerbrand, ins Wasser gesteckt, zischend verlöscht, das Feuer verschwindet. Da schien in der That das Feuer ins Wasser sich geflüchtet, sich versteckt zu haben. Die primitive Anschauung gab zu primitiven Mythen Anlass. Nun dachte man sich das Feuer als Thier, als Fisch, als Vogel, als Löwen u. dgl. m. im Wasser verborgen sitzend oder darin umherfahrend, ohne dass man es sehen und fassen könne. Der als Delphin ins Wasser fahrende Apollon, der als Lachs sich ins Wasser flüchtende Loki, — das sind, wie ich schon früher gezeigt zu haben glaube, die Parallelen zu dem indischen Mythus bei Griechen und Germanen.[1] Wenn im Veda die Sache so gewendet

[1] Vgl. KUHN's *Zeitschr. für vergleichende Sprachen*, N. F. IX, p. 216 fg., *WZKM* Bd. IX, p. 229. — HILLEBRANDT lässt meine diesbezüglichen Darlegungen unberücksichtigt, erwähnt auch nicht jener primitiven Anschauung, die besser als alles Andere den Mythus erklärt.

wird, dass Agni sich vor der Last des Opferdienstes flüchtet, wenn er hier darum speciell als Opferfeuer erscheint, so ist diese Modification des primitiven Mythus gerade in der Zeit des vedischen Opfercultus sehr erklärlich und so natürlich, wie nur irgend möglich. Die Wurzel des alten Mythus bleibt aber davon unberührt.

In Rudra sieht Hillebrandt einen Gott der Schrecken des tropischen Klimas, vom Beginn der heissen Zeit an bis zum Uebergang zum Herbst (p. 207). Auf seine Identification mit Agni in gewissen Texten legt er Werth, verzichtet aber auf weitere Erklärung. Die Gestalt dieses Gottes kann, wie ich glaube, nicht ohne den aus ihm hervorgewachsenen, viele alte Elemente enthaltenden Gott Çiva behandelt werden; den Kern seines Wesens fassen wir erst durch Vergleichung der verwandten Götter bei Germanen und Griechen, wie ich in dieser Zeitschrift Bd. IX, p. 248 flg. in flüchtiger Skizze gezeigt habe.[1] Hillebrandt's Darlegung bringt im Einzelnen manches Interessante, lässt aber in der Hauptsache unbefriedigt. — Den Schluss des Bandes bildet eine erneute Vertheidigung der bekannten Hillebrandt'schen Sonne-Mond-Hypothese, insbesonders Oldenberg gegenüber.

Trotz aller oben gemachten Einwendungen bekenne ich doch gerne, aus dem Buche des werthen Collegen und Freundes Vieles und Werthvolles gelernt zu haben. L. v. Schroeder.

A. Billerbeck, *Das Sandschak Suleimania und dessen persische Nachbarlandschaften zur babylonischen und assyrischen Zeit.* Leipzig, Verlag von Pfeiffer, 1898, 8°, 176 Seiten mit Karte.

Die seit einem halben Säculum emsig und erfolgreich betriebene keilinschriftliche Forschung hat nach der geographischen Seite hin namentlich für den kurdisch-persischen und armenischen Berggürtel

[1] Ich kann mich nicht davon überzeugen, dass die Yajus-Texte dieser meiner Ansicht nicht günstig seien, wie Hillebrandt p. 198 meint, vermag aber auf die Details hier natürlich nicht einzugehen.

noch sehr viel zu thun übrig gelassen, obwohl die Inschriften gerade für dieses weite Gebiet ein überaus reiches topographisches Material darbieten. Die Schwierigkeit bezüglich der Auffassung des Stoffes ergibt sich aus dem seit dem Sturze der assyrischen Macht erfolgten völligen Wandel der ethnischen und sprachlichen Verhältnisse innerhalb dieser Bergregion: während wir die Topographie der am Mittelmeer gelegenen semitischen Lande durch fast alle Jahrhunderte mit ziemlicher Sicherheit zu verfolgen im Stande sind, greifen in dem Berggürtel östlich vom Tigris störende Lücken in der Tradition, zeitliche Unterbrechungen ein; die Völker zumal, welche die Keilinschriften im Zagros und Taurus anführen, sind dem Schwunde, der Umwandlung und Ueberschichtung durch seither eingedrungene und zur Herrschaft gelangte fremde Völker anheimgefallen. Von der Sprache und Nomenclatur der heutigen Kurden und Armenier fehlt in den keilinschriftlichen Denkmälern noch jede Spur, den ganzen Berggürtel von den Grenzen Elams bis über den oberen Furât hinaus haben noch allophyle Urvölker inne, welche wahrscheinlich in sprachlicher Hinsicht (wie man aus dem häufig verwendeten Pluralsuffix *-bi* zu schliessen geneigt ist) den noch jetzt im Kaukasus sesshaften Montagnards nahe standen. Von den Armeniern dürfen wir mit Bestimmtheit voraussetzen, dass sie erst nach der Zerstörung von Ninive als herrschendes Volk in ihre heutigen Bergcantone eingerückt sind; es sind wahrscheinlich Nachkommen der mit den Madai verbündeten Gimirrai und Aŝguzai, welche aus der Halysregion, entlang dem Lykos und Jephrat vordringend, die alarodischen Gaue in Besitz genommen haben; die armenische Sprache — ein durchaus gemischtes Idiom auf indogermanischer und wesentlich europäischer Grundlage — scheint allerdings noch manche Elemente aus der Aboriginersprache von Urarṭu aufgenommen zu haben, welche weit älter sind als die in ihr stark wuchernden êrânischen Elemente. Als Beweis für die westliche Herkunft der eingewanderten jüngeren Völkerschicht lässt sich selbst der Name des iberischen Gaues Thrialethi, Triare bei Plinius, anführen, der noch heute eine Spur der aus Thrake stammenden und mit den Kimmeriern verbündeten Triares oder Treres bewahrt. Die

vormaligen kimmerischen Reiterhorden haben im Laufe der Zeit die Cultur der sesshaften Aboriginerstämme angenommen; die Namen der ältesten armenischen Magnatenfamilien und der von Moses Chorenensis vermerkten Gaue, welche sich zum Theil bis auf die Gegenwart erhalten haben, finden in der keilinschriftlichen Nomenclatur keine Analoga; selbst dem jüngsten Durchforscher der Taurusregion Streck (*ZA.*, xiii, 57—110) ist es nicht gelungen, sichtliche Uebereinstimmungen der keilinschriftlichen Namengebung mit der heutigen auf der Karte nachzuweisen. Was das Volk der Kurden betrifft, das sich heutzutage sogar westwärts über den Euphrat hinaus zu verbreiten beginnt, so schien es anfänglich, als ob eine Spur desselben bereits in den am oberen Tigris sesshaften Qurṭi der Inschriften Tiglathpileser's i vorliege; es konnte ja geschehen, dass dieser Name, der ursprünglich einem uralten allophylen Aboriginervolke eigen war, von dem nachmals aus Persien in das Tigrisgebiet vorgedrungenen érânischen Wandervolke der Kurden angenommen wurde, und selbst daran liesse sich zweifeln, ob schon die Karduchoi des Xenophon wirklich érânisch gesprochen haben. Die heutige Forschung (vgl. Streck, 88 f.) hat jedoch der Namensgleichheit ein Ende bereitet, indem sie für Qurṭi als richtige Lesung Qurchi, d. i. Kurchi, Kirchi erweist. Sowohl die Berichte der arabischen Chroniken als auch die von Šeref ed-dîn vermerkten Stammestraditionen nennen als Urheimat der westlichen Kurden nur die Bergregion der Hakkâri, östlich vom ǧebel Ǧûdî; auch Moses von Chorni weiss nichts von Kurden im Gebiet von Amida. Als Vorläufer der Kurden sind hier vielmehr die Urumî oder syrischen Aramäer zu betrachten, wie denn schon die assyrischen Könige angefangen hatten, Aramäer als Colonien in das Gebiet der Kirchi zu verpflanzen; noch jetzt waltet entlang dem grossen Saume des östlichen Taurus das syrische Element vor als ältere Grundlage des zugewanderten kurdischen Elementes, was auch die vorwiegend aramäische Nomenclatur der Siedlungen erweist; nur die Berghalden oder Zôma sind von kurdischen Nomaden eingenommen. Die älteste keilinschriftliche Namengebung, welche von Anzân an den Grenzen Elams bis gegen Qummuch einen ziemlich gleichen

Bildungscharakter aufweist, ist demnach zunächst von der aramäischen verdrängt worden, und später erst, als die Perser zur Herrschaft gelangten, von der érânisch-kurdischen Nomenclatur.

Wir mussten hier etwas länger und ferner ausgreifen, um das Verfahren des Verfassers zu rechtfertigen, welcher der mittelalterlichen Topographie des kurdischen Berglandes so gut wie keine Beachtung schenkt; dazu berechtigt eben der völlige Umsturz der ethnischen Verhältnisse! Auch ihm ist es thatsächlich nicht ein einziges Mal gelungen, einen keilinschriftlichen Namen im heutigen oder älteren Befund nachzuweisen; wo er einen solchen gefunden zu haben glaubt, erweist sich derselbe als Niete, z. B. wenn er in dem keilinschriftlichen Ambanda das heutige Čamabadan (Καμβαδηνή, altpers. Kampâda) sucht; eher könnte in einigen nestorianischen Dörfern etwas Altes stecken, z. B. in Ulamân von Nordûz die alte Veste Ulmânia.

Der Werth der vorliegenden Arbeit Billerbeck's besteht unter solchen Umständen, bei dem Mangel einer fortlaufenden topographischen Tradition und bei dem notorischen Wandel aller menschlichen Dinge, in dem von ihm eingeschlagenen, durchaus richtigen und einzig übrig bleibenden Verfahren, zunächst die Inschriften für sich sprechen zu lassen, die in ihnen enthaltenen reichhaltigen Angaben für alle Landschaften, Völker, Flüsse, Gebirge und Vesten zu sammeln, mit einander zu vergleichen, das Uebereinstimmende herauszufinden, das Abweichende zurecht zu legen und die hieraus gewonnenen Resultate unter steter Rücksichtnahme auf die heutigen Natur- und Terrainverhältnisse zu verwerthen; dazu reicht ihm die heutige Karte vollständig aus. Er ist von Beruf Soldat (Oberst a. D.), und als solcher versteht er es, die in Frage kommenden Principien der Strategie, die leichteste Wegsamkeit und Zugänglichkeit der Thalgebiete mit den zugehörigen Bergengen und Uebergangsorten, in Betracht zu ziehen; es ist ihm gelungen, auch für die meisten Siedlungen und Vesten unter Beachtung der auf ältere Spuren weisenden Ausdrücke wie qaṣr, qal'a, tell oder tepe, die wahrscheinlichste Lage ausfindig zu machen, mag auch dabei manches Unsichere mitunterlaufen; es

ist ihm gelungen, theils in Uebereinstimmung mit den Ansichten der Vorgänger, theils in gelinder oder stärkerer Abweichung hievon, sowohl das centrale Gebiet Suleimânîyye (älteres Śiârzûra), oder die keilinschriftliche Landschaft Lullu, Namar, Zamua und Mazamua, Charchar zu schildern und auch auf die nördlicheren Lande Kirruri, Parsua, Gizilbunda, etc. bis Madai in richtiger Weise einzugehen. So dürfen wir denn seine wohlerwogene Leistung als einen überaus brauchbaren Beitrag zur Assyriologie und zur historischen Topographie mit dem Gefühl der Befriedigung hinstellen; wir wünschen, dass der Verfasser auch nach dem jüngsten Versuche Streck's die nördlichere Taurusregion in gleicher Weise behandeln möge.

Wien. Wilhelm Tomaschek.

Kleine Mittheilungen.

Armenisch խմոր *χmor* ‚*Sauerteig*‘. — Hübschmann stellt dieses Wort in seiner *Armenischen Grammatik* I. 2, p. 305, Nr. 39 mit syr. חמירה, arab. خمير zusammen und bemerkt, dass man im Armenischen *χmir* oder *χamir* erwarten sollte. Kann denn das arabische Wort *ḫamîr*, das im Armenischen in der Form *χmor* auch in einer Reihe von Ableitungen vorkommt, wie խմորեմ ‚to cause to ferment‘, խմորիմ ‚to ferment, to rise‘, խմորեցուցիչ ‚fermenting, fermentative‘, խմորումն ‚fermentation‘, den Armeniern nicht durch die Vermittlung des Türkischen zugekommen oder vielmehr von ihnen dem Türkischen entlehnt sein? Die Türken sprechen doch in ihrem Drange, den Gesetzen der Vocalharmonie auch in arabisch-persischen Lehnwörtern Geltung zu verschaffen — vgl. *adam* f. *adem*, *zaman* f. *zeman*, *tšaršamba* f. *tšaršembe* u. dgl. — statt *hamir* auch *hamyr* und *hamur*. Man schreibt im Türkischen sogar neben خمير auch خمور.

Arabische Neubildungen im Persischen. — a) عكاس *ʿakkās* ‚Photograph‘, von ar. عكس *ʿaks* ‚Reflex‘, das im Persischen auch ‚Photographie‘ bedeutet (wie im Hindustani); man sagt عكس كرفتن (برداشتن) از *ʿaks giriftän (bär-dāštän) äz* . . . ‚photographiren‘, صورت عكس *ṣûrât-i ʿaks* ‚Photographie (Bild)‘. — b) مشاق *maššâq* ‚Instructionsofficier‘, von ar. مشق *mašq* ‚Schreibvorlage, Uebung‘, im Persischen besonders im Sinne von Exercierübung im Gebrauch. Daher ميدان مشق *mejdân-i mašq* ‚Exercierfeld‘ u. dgl. — c) حراف *ḥarrâf* ‚Schwätzer, Vielreder‘, von ar. حرف *ḥarf* ‚Buchstabe‘, das im Persischen häufiger

den Sinn von ‚Wort' hat, wie in حرف زدن *ḥarf zädän* ‚sprechen, reden', حرف چين *ḥarf-tšin* ‚Wortklauber' u. dgl.

Wohin gehören قلاب *qallâb* und قلاش *qallâš*? — قلاب *qallâb* ‚Falschmünzer' = قلبزن *qalb-zän*, von قلب = ‚falsch' vom Gelde = ar. قالب *qâlib* oder *qâlab* ‚Form, Gussform', eig. = καλλόπους (v. Dozy s. v.); قلاش *qallâš* ‚Schalk, Schelm' = قلاچ *qallâtš* oder zu ar. √قلش gehörig? Dozy s. v. قلش gibt an: قلّاش (pers.) et أَقْلَشُ ‚rusé, astucieux'.

Aethiop. **ባዕደ** *und ar.* بَعْد. — Die gemeinsemitische Wurzel אחר mit der Grundbedeutung ‚hinten sein, zögern' bietet in zwei Ableitungen eine interessante Analogie zu ar. بَعْدَ praep. ‚nach', und äthiop. **ባዕደ** *bâ'ed* ‚ein anderer' (ar. بَعُدَ *bâ'uda* oder *bâ'ida* ‚entfernt sein', äthiop. **ባዐደ** *ba'áda* ‚ändern'). — Man vergleiche den Gebrauch von hebr. אַחֲרֵי *aḫᵃrê* als praep. ‚hinter, nach' und das ar. آخر *âḫaru* (fem. اخرى *uḫra*) ‚ein anderer' (hebr. אַחֵר *aḫêr* ‚ein anderer', syr. ܐܚܪܝܢܐ *ḫrînâ*).

Maximilian Bittner.

Wurzel du ‚gehen' c. upâ ‚anziehen, anlegen' im Kâṭhaka und in der Kapishṭhala Saṃhitâ. — Im ersten Hefte des vorliegenden Bandes dieser Zeitschrift (p. 119 flg.) habe ich den Nachweis zu liefern gesucht, dass die bisher unbelegte Wurzel *du* ‚gehen' in dem bekannten *davishâṇi* RV 10, 34, 5 zu constatiren sei. Dieselbe Wurzel *c. upâ* liegt wohl auch in einer merkwürdigen Form des Kâṭhaka vor. Es heisst nämlich Kâṭh. 6, 2 a. E. *kákṣha upâdútyaḥ*, wo Mâitr. S. 1, 8, 2 an entsprechender Stelle *kákṣhaḥ sá upâdhéyaḥ* liest, ‚der Gurt ist anzulegen'. Die Form *upâdútyaḥ* ist gut belegt. Sie findet sich so in den besten Handschriften T_1 und Brl, während W_1 mit geringer Abweichung *kakṣhâ upâdutyâḥ* liest; Ch. hat hier eine Lücke. Kap. S. 4, 1 liest auch deutlich *kakṣha upâdutya*, wo nur der Visarga fehlt. Der Sinn kann nur entsprechend der Mâitr. S.-Stelle sein: ‚der Gurt ist anzulegen'. Welche Wurzel aber ist in der Form *upâdútyaḥ* zu suchen? 1. √*du* ‚brennen, sich verzehren, kann es natürlich nicht sein, sondern doch wohl nur 2. √*du* ‚gehen'. Es ist ganz wohl denkbar, dass diese Wurzel, mit den Präpositionen

upa+*â* zusammengesetzt, die Bedeutung ‚anziehen, anlegen' erhalten konnte. Aehnlich geht das griechische ἐνδύω ‚anziehen, anlegen', von der Kleidung, Rüstung u. dgl. gebraucht, wie das Simplex δύω zeigt, auf den Begriff des Eingehens, Hineingehens, Eindringens zurück. Ja, es liegt nahe genug anzunehmen, dass dieses griechische δύω, ἐνδύω (und ἐκδύω) auch etymologisch mit sanskr. √*du* ‚gehen' zusammenhängt, da Form und Bedeutung stimmen. Man müsste dann weiter auch an lateinisches *induo* ‚anziehen, anlegen' erinnern, von welchem *exuo* ‚ausziehen' (wohl aus *exduo*, cf. Paul. Diac. *exdutae, exuviae*) nicht zu trennen ist; ein näheres Eingehen auf die schwierige Frage, wie sich die genannten griechischen und lateinischen Wörter zu einander verhalten, ist mir aber nicht möglich. Ich beschränke mich hier auf den Nachweis, dass im Sanskrit √*du* ‚gehen' in der Composition mit *upâ* die Bedeutung ‚anziehen, anlegen' hat, von einem Gurt gebraucht. Die Verwerthung dieser Thatsache für die Vergleichung muss ich Anderen überlassen. G. CURTIUS' Zweifel an seiner ursprünglichen Meinung, griechisch √δυ ginge auf *ju* zurück (cf. seine *Griechische Etymologie*, 4. Aufl. p. 621 Anm.), sind jedenfalls durchaus begründet, und das Sanskrit bietet nun eine neue Stütze für die Ansicht, dass in griech. δύω, ἐνδύω, ἐκδύω eine alte √*du* steckt.

L. v. SCHROEDER.

The annotator A_2 in the codex archetypus of the Rājataraṅgiṇī. — The great critical value of the codex archetypus of Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī (marked *A* in my edition and notes) is due not only to the fact of its having been written by a Kaśmīrian scholar of Rājānaka Ratnakaṇṭha note, but also to the abundance of important glosses, various readings and corrections which later hands have recorded in it. Two of these designated in my edition A_2 and A_3, respectively, are of particular importance.

Of A_2 I have shown that he was the oldest of the annotators of the codex and probably a contemporary of Rājānaka Ratnakaṇṭha himself. To A_2 we owe, besides a series of important corrections and various readings, a great number of valuable glosses. They

have proved most useful to me in tracing the details of the historical topography of Kaśmīr, and have more than once thrown welcome light also on other points in Kalhaṇa's narrative. Certain indications fully noticed in the edition led me to the conclusion that the corrections, various readings, and probably also the majority of the glosses entered by A_2 resulted from a careful collation of Ratnakaṇṭha's copy with its original. While Ratnakaṇṭha was copying the text A_2 appears to have revised what the former had written, and to have added from the original MS. the marginal notes and various readings which Ratnakaṇṭha had omitted to copy.

The conclusion I had thus formed of the age of the annotator A_2 has quite recently received a striking confirmation. Since the publication of my edition I had repeatedly in manuscripts of other Sanskrit texts which I saw or acquired in Kaśmīr, come across learned glosses and notes in the handwriting of A_2, so familiar to me from the codex archetypus.[1] But none of these texts furnished a clue to the person of the annotator. In the autumn of last year (1898), however, I was able to purchase in Śrīnagar an old paper manuscript of part of the Mahābhārata which in a most conclusive fashion settled the question as to the age and identity of 'A_2'. Apart from numerous explanatory notes written by A_2 I found in it, endorsed on the first leaf of the Aśvamedha Parvan, a formal deed of sale executed and signed in the annotator's own handwriting.

The document which I hope to reproduce elsewhere as it presents also other points of interest, records the sale by certain Paṇ-

[1] Numerous glosses of A_2 are found in the manuscripts from Rājānaka Ratnakaṇṭha's hand, also in Ratnakaṇṭha's autograph copy of his commentary on the Haravijayakāvya. Of other MSS. showing notes from the hand of A_2, I may mention the following now in my possession: No. 122, Śrīvara's *Rājataraṅgiṇī*; No. 208, *Karmakriyākāṇḍa* of Somaśaṁbhu; Nos. 228 and 222, Ṛcakas containing Mantras of the Kāṭhakasaṁhitā (described by Prof. VON SCHROEDER in the 'Anzeiger' of the Imperial Academy, Vienna 1897, p. 73). The glosses in the last-named text show that A_2, a *rara avis* among Kaśmīrian Paṇḍits, had studied works connected with Vedic literature, like Yāska's Nirukta, Uvaṭa's Bhāṣya, etc. Glosses by A_2 are frequent also in the MS. of the Harṣacarita written by Ratnakaṇṭha, which has recently come into my hands.

ḍits of a complete copy of the Mahābhārata for 45000 Dīnnāras to one designated as the "excellent Guru Ānanda". The writer of the deed signs himself with the name of *Takaḍe Bhaṭṭa Haraka.* The date is given as Thursday the 8th *śu ti* Āśvayuja of the Laukika year 58. This by calculation and the evidence of the Muhammadan date, indicated in an attached Persian version of the deed, is shown to correspond to Thursday the 10th July, A.D. 1682. Thus the fact of A_2, recte Bhaṭṭa Haraka, having been a contemporary of Rājānaka Ratnakaṇṭha is proved beyond all doubt. From the way in which Bhaṭṭa Haraka annotated not only the codex archetypus but other MSS. written by Ratnakaṇṭha it may be inferred with great probability that he was his constant companion and possibly his pupil. The name *Takaḍe* (written with *ḷe* as the final syllable and hence pronounced *Takarē*) represents, perhaps, the modern 'Krām' designation *Trikaṛ*[i] borne by a considerable number of Brahman families in Śrīnagar.

Dr. M. A. STEIN.

Erklärung.

Unter dem Titel: ‚Die südarabischen Alterthümer (Eduard Glaser's Sammlung) des Wiener Hofmuseums und ihr Herausgeber Professor David Heinrich Müller, offene Darlegung an die kais. österreichische Akademie der Wissenschaften von Prof. Dr. Fritz Hommel' ist jüngst eine Broschüre erschienen, welche eine Kritik meiner letzten Publication sein soll, in Wirklichkeit aber lediglich eine von Hass dictirte Schmähschrift ist, die überdies noch den denunciatorischen Charakter schon dem Titelblatt aufgeprägt hat.

Ueber diese Selbsterniedrigung eines Universitäts-Professors bin ich zwar bei Herrn Prof. Hommel gar nicht erstaunt, wohl aber über seine gleichzeitige Selbstüberschätzung, sich einzubilden, dass es Jemanden verlocken könnte seine Arbeiten zu plagiiren. Prof. Hommel klagt mich nämlich (S. 6 ff.) des Plagiats an und behauptet ich hätte seine Publication in den Genfer Acten des orientalischen Congresses (Section II, Langues sémitiques) in einigen Punkten ausgeschrieben. Er erkennt ausdrücklich an, keinen juristischen Beweis dafür erbringen zu können, was aber um so gravirender für mich sei, da ich mit ganz besonderer Schlauheit dabei vorgegangen wäre.

Hierzu sei nur bemerkt: Alles was Herr Prof. Hommel als Entlehnung aus seiner Schrift anführt, ist derart geringfügig und liegt so auf der Strasse, dass man sich kaum darnach bücken würde. Ich bin auf diese Entdeckungen, dass z. B. ‚Gl. 1073 mit Hal. 411 identisch sei', oder dass ‚in Exod. 19, 15 eine passende Analogie vorliege' u. s. w. so wenig stolz, dass ich sie jedem gern abtrete, der darauf Anspruch erheben will.[1] Es wäre ja wahrlich schade um die Mühe,

[1] Mit viel grösserem Rechte hätte ich seinerzeit behaupten können, dass Prof. Hommel (*Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology* 1894) meinen Artikel über ‚Die Minäische Sarkophag-Inschrift von Gizeh' (*WZKM.* VIII, S. 1 ff.) ausgeschrieben habe, da er in einigen nicht auf der Oberfläche liegenden Punkten mit mir übereinstimmt. Prof. Hommel, der dies wohl fühlen mochte, versicherte mir damals, dass er meinen Artikel, den ich ihm in's Haus geschickt hatte, nicht benützt habe — und ich glaubte ihm.

wegen Lappalien, die jedem Forscher geläufig sind, erst Prof. HOMMEL auszuschreiben; nebenbei sei noch constatirt, dass der Band der Genfer Acten, in welchem HOMMEL's Artikel abgedruckt ist, mir bis jetzt nicht zu Gesicht gekommen ist, da die Firma E. J. BRILL mir denselben (nach ihrer schriftlichen Bescheinigung vom 4. Nov. 1899) noch nicht eingeschickt hat.

Prof. HOMMEL scheint überhaupt an der Plagiat-Manie zu kranken; hat er doch vor Jahren öffentlich eine gleiche grundlose Beschuldigung gegen einen hochverdienten und ehrenwerthen Forscher von Weltruf erhoben. Solche leichtfertige Beschuldigungen sind eben nur erklärlich bei einem Manne von ‚beschränkter intellectueller und moralischer Befähigung'.

Wien, November 1899. D. H. MÜLLER.

Skrt. *âkâśa* und ὄλκάς ‚Aether' bei Philolaus.

Von

Richard Garbe.

Die häufig geäusserte Vermuthung, dass Pythagoras seine Lehren aus Indien entlehnt habe, ist bekanntlich von Professor L. von Schroeder in umfassender Weise begründet worden, in seiner Schrift ‚Pythagoras und die Inder' (Leipzig 1884). L. v. Schroeder hat meines Erachtens die Herkunft der pythagoreischen Lehren aus Indien bis zu dem Grade wahrscheinlich gemacht, der bei der Art des uns vorliegenden Materials zu erreichen war. Ich habe mich durch Schroeder's Combinationen sogleich (in der *Deutschen Literaturzeitung* 1884, S. 1371, 72) und auch später in meinem Buche über die Sâṃkhya-Philosophie S. 92 ff. überzeugt erklärt. Immerhin ist diese wichtige Frage noch nicht mit Sicherheit entschieden; ein wirklicher Beweis wäre durch Lehnworte aus dem Indischen in dem pythagoreischen Sprachgebrauch zu erbringen, und deshalb möchte ich auf eine von Schroeder geäusserte Vermuthung etwas näher eingehen, in der Hoffnung, hier einen Schritt weiter vorwärts zu kommen. Schroeder sagt, *Pythagoras und die Inder*, S. 65, Anm. 2: ‚Sollte am Ende gar, in der oben angeführten Stelle des Philolaus, in dem seltsamen ὄλκας als Bezeichnung des fünften Elementes, das schon so viele Conjecturen, aber keine befriedigende hervorgerufen hat, sich eine Verstümmelung der indischen Bezeichnung des Aethers, d. i. *âkâśa*, erhalten haben?!' Und etwas entschiedener formulirt Schroeder diese Vermuthung in seiner Wiener Antrittsrede ‚Indiens geistige Bedeutung für Europa' (München 1899)

S. 4: ‚und es scheint sogar, dass in der sonst unerklärten, schwankend überlieferten Bezeichnung des Aethers als fünften Elements — ἴλικας oder dergleichen — in corrumpirter Form das indische Wort *âkâśa* 'der Aether' sich erkennen lässt.' Zunächst muss ich hier bemerken, dass es sich um eine ‚schwankend überlieferte' Bezeichnung, um ἴλικας ‚oder dergleichen' nicht handelt. Das Wort kommt als Bezeichnung des fünften Elements nur ein einziges Mal vor, in dem Philolaus-Fragment bei Stobaeus, (*Eclogae* I, prooem. p. 18, 5—7, WACHSMUTH; siehe auch ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* I, 1[5], 407, Anm. 1, SCHROEDER, *Pythagoras und die Inder*, 59, Anm. 2): καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί· τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ (sic) τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον. Aus dem kritischen Apparat der Stobaeus-Ausgabe von WACHSMUTH ergibt sich, dass ὁλκάς an dieser Stelle ohne Variante (abgesehen von der bei ZELLER bemerkten Accentdifferenz in dem einen Codex) überliefert ist. Da nun aber von den 10 oder 11 Verbesserungsvorschlägen in der That keiner überzeugend und die Mehrzahl viel zu gewaltsam ist, so will ich versuchen, SCHROEDER's Vermuthung durch die nachfolgenden Erwägungen zu stützen.

Wenn die Inder *a*-Stämme in der Stammform anführen, so sprechen sie bekanntlich das auslautende *a* nicht aus, sondern sagen *ved, vedânt, yog* u. s. w. Dieser Gebrauch der Neuzeit hat in dem conservativen Lande gewiss schon im Alterthum geherrscht. Sind die pythagoreischen Lehren nun indisches Lehngut, so darf man voraussetzen, dass der Grieche auf seine Frage nach dem Namen des fünften Elements von seinem indischen Lehrmeister die Antwort erhielt: *âkâś*.[1] Da das indische Wort ein Masculinum ist, sagte der Grieche ὁ ἀκάς. Nun denke man sich dies in dem alten Alphabet HOAKAΣ geschrieben, wie leicht konnte da bei dem fremdartigen Wort die naheliegendste und einfachste Verderbniss eintreten, indem das erste A als Λ verschrieben oder verlesen wurde. So entstand

[1] Das indische Wegmass γαύδιον bei Cosmas Indicopleustes (MIGNE, *Patrologiae Cursus, Series Graeca*, Vol. 88, p. 445) ist doch auch offenbar nichts anderes als skrt. *yojan(a)* ohne den Stammesauslaut.

meines Erachtens das uns in dem Philolaus-Fragment vorliegende ὀλκάς; und der anstössige masculine Artikel ὁ τᾶς σφαίρας ὀλκάς enthält vielleicht eine richtige Erinnerung an das Genus des Lehnwortes.

Gegen diese Erklärung lassen sich zwei Einwände erheben. Meine Auffassung setzt voraus, dass ὀλκάς aus ὁ ἀκάς in der Zeit vor Philolaus entstanden sei, und zwar durch den schriftlichen Gebrauch des Wortes.[1] Dagegen könnte man die Tradition ins Feld führen, dass ‚Philolaus der erste Pythagoreer gewesen sei, der ein philosophisches Werk veröffentlicht habe; vor ihm seien dagegen keine pythagoreischen Schriften bekannt gewesen, Pythagoras selbst habe nichts geschrieben, ebensowenig Hippasus' (ZELLER, *Philosophie der Griechen* I, 1^5, 285). Diese Tradition aber stammt erst aus Cicero's Zeit und dürfte für das 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. als beweiskräftig am wenigsten denen gelten, die sonst den Unwerth der Nachrichten über Pythagoras und pythagoreische Dinge hervorheben. Und selbst die Richtigkeit dieser Tradition würde wohl kaum das Vorhandensein schriftlicher Notizen über einzelne pythagoreische Lehren in der Zeit vor Philolaus ausschliessen.

Ernster ist der zweite Einwand. Dieser wurde von meinem Collegen Prof. WILHELM SCHMID erhoben, der die Freundlichkeit hatte, mich über die Philolaus-Stelle vom classisch-philosophischen Standpunkt aus zu berathen. Prof. SCHMID machte mich nämlich auf eine andere Philolaus-Stelle (bei Stobaeus, *Eclogae* I, p. 186, 27, WACHSMUTH) aufmerksam, an der von dem Centralfeuer gesagt wird, es sei τρόπεως δίκαν ‚wie ein Kiel' der Welt vorgesetzt (τὸ δὲ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρί, ὅπερ τρόπεως δίκην προϋπεβάλλετο τᾷ τοῦ παντὸς ⟨σφαίρᾳ⟩ ὁ δημιουργὸς θεός). Wenn hier das Centralfeuer deutlich unter dem Bilde eines Schiffes erscheine, so werde auch an der ersten Stelle unter dem fünften, ὀλκάς genannten Element das Centralfeuer der Pythagoreer zu verstehen sein. Die Bedeutsamkeit dieses Einwandes liegt auf der Hand; im ersten Augenblick fühlte ich mich

[1] Dies war nur im dorischen Sprachgebiet, dem ja Philolaus angehörte, möglich; im ionischen hatte schon im Zeitalter des Pythagoras das H nicht mehr den Werth des *h*.

durch ihn fast überzeugt. Nach einiger Ueberlegung aber glaubte ich doch meine Auffassung auch gegen diesen Einwand vertheidigen und die Annahme aufrecht erhalten zu können, dass schon in der altpythagoreischen Schule als das fünfte Element der Aether und nicht das Centralfeuer gegolten habe. ‚Abgesehen von der Uebereinstimmung mit der indischen Lehre spricht hierfür vor allem der Umstand, dass Plato ... und von seinen Schülern alle die, welche sich enger an den Pythagoreismus anschlossen, den vier Elementen den Aether als fünftes beifügten' (ZELLER, *Philosophie der Griechen* I, 1⁵, 407, Anm. 2). Die Entstellung von ὁ ἀκάς zu ὁλκάς führte nach meiner Ansicht zu der volksetymologischen Auffassung des Aethers als eines Schiffes vor oder bei Philolaus. Die Vorstellung eines Schiffes ist und bleibt an sich höchst wunderlich und erklärt sich am besten durch eine Art Volksetymologie. Hatte sich diese Vorstellung und der Gebrauch des Bildes aber einmal festgesetzt, so kann es uns nicht auffallen, dass Philolaus dieses seltsame Bild des Schiffes auch an einer anderen Stelle für einen ähnlichen Begriff, den des Centralfeuers, verwendet hat.

Der berühmte Vorkämpfer für den einheimisch griechischen Ursprung der pythagoreischen Lehren, EDUARD ZELLER, findet es (*Philosophie der Griechen* I, 1⁵, 481) nicht glaublich — und viele theilen seine Ansicht — dass Indien als ein Land, das den Griechen bis zu Alexanders Zug über den Indus fast unbekannt geblieben sei, schon um die Mitte des 6. Jahrhunderts auf das religiöse und wissenschaftliche Leben der Griechen einen durchgreifenden Einfluss ausgeübt habe. Es wird sich deshalb empfehlen, die von anderen Wissensgebieten uns dargebotenen Anzeichen zu sammeln, die für einen durch die damalige Ausdehnung des persischen Reiches vermittelten Verkehr zwischen Indern und Griechen in jenen Zeiten Zeugniss ablegen.

HERMANN JACOBI hat in den *Actes du dixième congrès international des Orientalistes*, session de Genève, 1894, deuxième partie, p. 105, 106 eine auffallende Uebereinstimmung hinsichtlich einer astronomischen Theorie zwischen Indien und Griechenland hervorgehoben. In beiden Ländern handelt es sich um die Annahme

‚grosser Weltperioden, deren Anfang und Ende durch eine gemeinschaftliche Conjunction der Planeten markirt waren. Diese Hypothese war schon Aristoteles bekannt, somit bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland verbreitet'. Derselbe Glaube muss in Indien um dieselbe Zeit oder etwas früher (aber erst nach ca. 600 v. Chr.) verbreitet gewesen sein, wie aus JACOBI's Berechnungen auf S. 105 hervorgeht. ‚Dieser Synchronismus sowie die Uebereinstimmung in wichtigen Einzelheiten legt die Vermuthung nahe, dass das Auftreten derselben, auf keine Thatsachen sich gründenden, kosmisch-astronomischen Theorie nicht auf Zufall beruhe.' JACOBI findet es zwar unwahrscheinlich, dass die Griechen diese Theorie von den Indern, oder die Inder von den Griechen entlehnt haben, weil es sich um eine Zeit handle, in der kaum oder noch nicht diese beiden Völker in Berührung mit einander gerathen wären; und er neigt deshalb zu der Annahme, dass die Griechen und Inder die fragliche Theorie von einem anderen Volke, wahrscheinlich von den Semiten, entlehnt haben. Lassen sich nun aber andere Berührungen zwischen Indien und Griechenland im 6. Jahrhundert wahrscheinlich machen, werden wir da nicht diese merkwürdige Uebereinstimmung mit demselben Recht durch eine directe Entlehnung erklären dürfen, wie durch Zurückführung auf eine unbekannte gemeinsame Quelle?

Mit Ueberraschung habe ich eine Mittheilung gelesen, die A. FURTWAENGLER kürzlich auf dem Orientalistencongress in Rom gemacht hat, dass nämlich griechische Gemmen aus dem 7. Jahrhundert im Pendschab gefunden worden seien. In dem neunten Bulletin heisst es auf S. 26: ‚On a trouvé au Penjab, dans l'Inde, quelques pierres gravées grecques (aujourd'hui au British Museum) qui datent du VIIe siècle av. J. Chr. et qui prouvent l'existence de quelques relations entre ces pays si éloignés. Ce fait peut aussi être cité en faveur de l'opinion de ceux qui font dériver de l'Inde la théorie pythagoréenne de la migration des âmes, opinion qui est la plus probable par tant d'autres raisons.'

Tübingen, im October 1899.

Das Datum des Candragomin.

Von

Bruno Liebich.

I.

Kalhaṇa nennt in seiner Râjataraṅginî als alte Könige von Kashmir Hushka, Jushka und Kanishka (I, 168). Obwohl ihrer Herkunft nach Turushka's (Türken), waren sie gute Regenten (170). Er erwähnt die lange Dauer ihrer Regierung (171). Nach einem nicht genau bezeichneten Zeitraum folgt auf sie Abhimanyu (174). Er gründet die Stadt Abhimanyupura (175).

Es folgt nun der vielbesprochene Vers, der der grammatischen Thätigkeit Candragomins in Bezug auf Kashmir gedenkt (176). Da seine Lesung in der monumentalen Ausgabe der Râjataraṅginî von Aurel Stein (Bombay 1892) leider keine Verbesserung, sondern das Gegentheil bedeutet, bin ich gezwungen, die nun schon über 50 Jahre währende Discussion über diesen Śloka noch einmal aufzunehmen.

Aurel Stein liest:

चन्द्राचार्यादिभिर्लब्ध्वा देशात्तस्मात्तदागमम्।
प्रवर्तितं महाभाष्यं स्वं च व्याकरणं कृतम्॥

und bemerkt dazu: A_1 (der Codex archetypus) originally as above; A_1 or a later hand has altered this to °देशं तस्मात्, but A_3 has restored the first reading. G and R have °देशं in text and °देशात् in margin. Bühler und alle übrigen haben umgekehrt *deśaṁ* für die prima manu Lesung angesehen; aber nicht darauf kommt es an,

was der Schreiber dieses nach Bühler 100 bis 150, nach Stein 200 Jahre alten Codex, sondern was Kalhaṇa selbst geschrieben hat oder geschrieben haben kann. Die Lesung Steins bietet ja der Uebersetzung keine Schwierigkeiten; die Worte bedeuten: ‚Von Candrâcârya und anderen wurde, nachdem sie aus diesem Orte (oder Lande) seine Tradition erlangt hatten, das Mahâbhâshya verbreitet und eine eigene Grammatik verfasst.' Was soll das aber heissen? *deśât tasmât* kann sich doch nur auf das im vorigen Verse genannte Abhimanyupura oder höchstens auf das Land Kashmir beziehen. Das widerspricht aber der von Bhartṛihari und Târanâtha unabhängig voneinander bezeugten Ueberlieferung. Und wenn der Âgama schon im Lande war, so war ja Candragomins Thätigkeit eigentlich überflüssig, oder sicher nicht auffallend genug, um in diesem Zusammenhange erwähnt zu werden. Und wie wären endlich die Abschreiber dazu gekommen, das simple *deśât* in das dunkle und schwierige *deśaṁ* zu verändern? Bühler behält unzweifelhaft Recht, wenn er (*Report of Kaśmir,* S. 70) umgekehrt in der Lesung *deśât* einen wenig glücklichen Versuch der kashmirischen Pandits sieht, die lectio difficilior *deśaṁ* zu corrigiren. Die Lesung Steins ist abzulehnen, und für die Interpretation ist nach wie vor von der Lesung *deśaṁ* auszugehen, die in allen älteren Ausgaben steht und auch von Durgâprasâd in die Ausgabe der Bombay Sanskrit Series aufgenommen worden ist.

Ich habe seit langem meine eigenen Gedanken über diese Stelle, die ich nun anderen zur Begutachtung vorlegen will. Um aber verständlich zu sein, muss ich die älteren Deutungsversuche in thunlichster Kürze recapituliren. Die editio princeps (Calcutta 1835) las *labdhâdeśaṁ,* wofür von Böhtlingk (Pâṇini II, 1840) *labdhvâdeśaṁ* eingesetzt wurde. Diese feine Conjectur ist von allen späteren Erklärern angenommen und durch den Codex archetypus bestätigt worden. Troyer las in der zweiten Zeile *Candravyâkaraṇaṁ* für *svaṁ ca vyâkaraṇaṁ,* was, wie sich jetzt herausstellt, auf einer Randglosse im Archetypus beruht. Die für uns allein in Betracht kommende Form des Verses lautet also:

चन्द्राचार्यादिभिर्लब्ध्वादेयं तस्मात्तदागमम् ।
प्रवर्तितं महाभाष्यं स्वं च व्याकरणं कृतम् ॥

Diese Form ist, wie ich glaube, beizubehalten.

In der Uebersetzung wurde ein entschiedener Fortschritt gemacht durch GOLDSTÜCKER und KIELHORN, welche erkannten, dass *âgama* hier nicht das Kommen bedeute, wie die älteren Uebersetzer annahmen, sondern (nach KIELHORN) die grammatische Tradition. Zugleich setzte KIELHORN aus einer ähnlichen Stelle im vierten Buche *deśântarât* an die Stelle von *deśaṁ tasmât*, und diese Conjectur fand den Beifall von BÜHLER an der oben genannten Stelle und auch von HULTZSCH (*Ind. Ant.* 1889, S. 73), der demgemäss übersetzt: 'Chandrâchârya and others brought into use the Mahâbhâshya, having obtained its traditional interpretation from another country, and composed their own grammar.'

Trotz so gewichtiger Unterstützung kann ich mich mit der Aenderung KIELHORNS, die übrigens von ihm selbst nicht ohne Bedenken gegeben wurde, nicht befreunden. Sie ist etwas gewaltthätig und graphisch nicht begründet; und was die Hauptsache, betrachtet man den Vers nicht isolirt, sondern in seinem Zusammenhange, so sieht man, dass das Wort *tasmât* gar nicht entbehrt werden kann, da es die Verbindung mit der übrigen Erzählung herstellt. Was ist nun zu thun? Ich zerlege die Lautgruppe *tadâgamam* nicht wie alle bisherigen Erklärer in *tad-âgamam*, sondern in *tadâ âgamam*, und erhalte so einen Satz, der zwar nicht gerade schön gebaut, aber sprachlich correct ist und auch den richtigen Sinn ergibt. Anknüpfend an das Subject des vorhergehenden Verses, den König Abhimanyu, fährt Kalhaṇa fort: ‚Von Candrâcârya und anderen wurde, nachdem sie von ihm den Auftrag und dann (vom Berge Trikûṭa) die Tradition erhalten hatten, das Mahâbhâshya eingeführt und eine eigene Grammatik verfasst.' Da es sich um ein wichtiges, folgenreiches Ereigniss in der indischen Litteraturgeschichte handelt, so werden die Leser zu Kalhaṇa's Zeit trotz der Kürze des Ausdruckes über den Sinn nicht im Zweifel gewesen sein. Schlecht stilisirt ist der

Satz in jedem Fall, denn das *âdi* in *Candrâcâryâdibhir*, das doch keiner zu ändern gewagt hat, passt nur zur ersten Hälfte der zweiten Zeile, aber nicht zur zweiten. Vergleichen wir nun den Bericht Bhartṛihari's über die gleiche Angelegenheit, namentlich den Vers:

पर्वतादागमं लब्ध्वा भाष्यबीजानुसारिभिः ।
स गीतो बह्वृशाखत्वं चन्द्राचार्यादिभिः पुनः ॥

so ist die Aehnlichkeit im Ausdruck zwischen beiden Stellen unverkennbar. Es wird wohl nicht zu kühn sein, anzunehmen, dass Kalhaṇa diese Stelle Bhartṛihari's gekannt hat, und dann erklärt sich auch die Kürze und die Schwerfälligkeit aus dem Bemühen, die ihm vorschwebenden Worte in den Lauf seiner Erzählung einzuflechten. So lösen sich, denke ich, alle Schwierigkeiten in befriedigender Weise und ohne Anwendung von Kraftmitteln.

Nehmen wir nun den Faden der Erzählung wieder auf. Zu jener Zeit, berichtet Kalhaṇa weiter, waren die Buddhisten (*bauddha*) im Lande mächtig (177). Sie besiegten die Gegner in den Disputationen, und als Feinde der Ueberlieferung (*âgamadvishaḥ*) schafften sie den im Nîla-Purâṇa gelehrten Cultus ab (178). Aber bald darnach tritt eine Reaction ein. Ungünstige klimatische Verhältnisse begünstigen die Wiedererhebung der zurückgedrängten Volksreligion: die Nâga's, die keine Opfer mehr erhielten, rächten sich durch harte Winter und grossen Schneefall, so dass viele Leute umkamen und der König seine Residenz verlegen musste (179. 180). Der Brahmane Candradeva führte das Nîla-Purâṇa wieder ein, und die zur Landplage gewordenen Bettelmönche wurden beseitigt (182—184). Nach einer Reihe von weiteren Herrschern wird das Land von Mleccha's überfluthet und es folgt als König Mihirakula (289), von dessen grausamen Thaten dann ausführlich berichtet wird.

Ich habe diesen Auszug mitgetheilt, weil er uns trotz aller Verworrenheiten und Phantastereien des Details, das ich übergehe, wenigstens eine obere und untere Grenze für Candragomins Zeit gibt. In Hushka und Kanishka (die Namen stehen bei Kalhaṇa im Compositum, auf die Reihenfolge kommt es also nicht an) hat man

die nordischen Eroberer Kanishka und Huvishka erkannt, deren Regierungszeit von 85—142 n. Chr. fällt (nach CUNNINGHAM 10 Jahre später). Auch Mihirakula ist uns aus Inschriften und Münzen und aus chinesischen Berichten bekannt. Hiuen-tsaṅ erzählt uns, dass er von seiner Residenz Sâkala aus über Indien herrschte, dann aber wegen seiner grausamen Verfolgung der Lehre Buddha's von dem frommen König Bâlâditya von Magadha, der ihm früher Tribut gezahlt hatte, mit Krieg überzogen, besiegt und zum Tode verurtheilt wurde. Auf die Fürsprache von Bâlâditya's Mutter aber blieb er am Leben und wurde schliesslich noch König von Kashmir. Seine Zeit fällt um 540 n. Chr. Innerhalb dieser Grenzen also muss, wenn das Zeugniss des Chronisten irgend welchen Werth hat, Candragomin gelebt haben.

II.

Pâṇini lehrt den Gebrauch des Imperfectums für Ereignisse, die hinter dem laufenden Tage zurückliegen (III, 2, 111), den des Perfectums für eben solche Ereignisse, die sich obendrein ausserhalb des Gesichtskreises des Sprechenden zugetragen haben (115). Zu der ersteren Regel macht Kâtyâyana eine Anmerkung: auch da gebrauche ich das Imperfectum, wo von allgemein bekannten Ereignissen die Rede ist, die ich zwar nicht gesehen habe, aber hätte sehen können. Patañjali gibt uns dazu die bekannten Beispiele: अरुणद्यवनः साकेतम् । अरुणद्यवनो माध्यमिकाम् (nach anderer Lesung माध्यमिकान्) ‚der Grieche belagerte Sâketa; der Grieche belagerte Madhyamikâ'. Nach allgemein indischer Auffassung hat der Autor dieser Beispiele, sei es nun Kâtyâyana oder Patañjali (ich glaube eher der erstere) die Belagerung jener beiden Städte als Zeitgenosse (die Commentatoren gebrauchen die Ausdrücke *idânîntana* und *tulyakâla*) miterlebt, und dementsprechend wählen die späteren Grammatiker ihre Beispiele. So im Jainendra-Vyâkaraṇa: अरुणद्यवनो मध्यमिकाम्, bei Hemacandra: अरुणत्सिद्धराजो ऽवन्तीन् । अजयत्सिद्धः सौराष्ट्रान् (*Ind. Ant.* VII, 267).

Sehen wir nun zu, wie sich Candragomin zu dieser Regel verhält, so ergibt sich, dass sie in seinem Sûtrapâṭha fehlt, dass er sie also für entbehrlich gehalten hat. Da er aber in der Eingangsstrophe verspricht, eine zwar leichte und klare, aber doch vollständige (*laghuvispashṭasaṁpûṛṇam*) Wortlehre zu liefern, so liegt ihm in solchen Fällen, wo sein System im Vergleich mit dem der Pâṇinîya's eine Lücke aufzuweisen scheint, die Verpflichtung ob, die Auslassung zu begründen, und dies geschieht regelmässig in der Vṛitti. So finden wir denn auch in der Candra-Vṛitti zu seinem Sûtra परोक्षे लिट् (I, 2, 81) die Bemerkung: परोक्षे च लोकविज्ञाते प्रयोक्तुर्दर्शनविषये दर्शनयोग्यत्वात्परोक्षस्याविवक्षायां लङ् भवत्येव । Nun folgt als Beispiel in meiner Devanâgarî-Copie der Handschrift in Kathmandu: अजयज्जप्तो हूणानिति ।

Die Einfälle der Hûṇa (Ephthaliten, weisse Hunnen) in Nordindien bilden eine bekannte Landmarke in der klippenreichen indischen Geschichte. Ein Volk tatarischen Ursprungs, setzen sie sich um 420 n. Chr. am Oxus fest, schlagen die Sassaniden-Könige Yezdegerd II. (438—457) und Fîrûz (457—484), und erobern zwischen 465 und 470 Gandhâra und das Pendschab. Ihr Führer heisst in den chinesischen Quellen Lae-lih. Das ganze übrige Nordindien gehorchte damals den kaiserlichen Gupta's. Bei dem ersten Versuch, in dieses Reich vorzudringen, wird Lae-lih von Skandagupta (bis 480 n. Chr.) besiegt. Aber Lae-lihs Sohn Toramâṇa (c. 490—515 n. Chr.) erneuert die Angriffe mit solchem Erfolge, dass das Reich der Gupta's dabei zerfällt. Die Einfälle der Hûṇa erreichen ihr Ende mit dem Jahre 544 n. Chr., wo ein Bund indischer Fürsten unter Yaśodharman, Vishṇuvardhana von Malwa und Narasiṁhagupta Bâlâditya von Magadha die Macht des Mihirakula, Sohn und Nachfolger des Toramâṇa, in einer grossen Entscheidungsschlacht vernichtet. Vgl. zu diesen Daten jetzt am bequemsten Rapson, *Indian coins* (1898), S. 28—30. Mihirakula ist mit dem oben aus Kalhaṇa und Hiuen-tsaṅ erwähnten Fürsten dieses Namens identisch. Wer ist nun aber mit dem Sieger in Candragomins Beispiel gemeint?

Berücksichtigen wir, dass es sich nach dem Wortlaut der Regel um ein grosses, ‚weltbekanntes' (*lokavijñâta*) Ereigniss handeln muss, dass also kleinere Gefechte mit Unterfürsten, Statthaltern u. dgl. nicht in Betracht kommen, so scheint es mir zweifellos, dass der Abschreiber die Ligaturen *jja* und *dgu* im Alphabet des Originals (vgl. GgN 1895, S. 313 f.) verwechselt hat, dass wir also zu lesen haben: गुप्तो हूणानिति ‚Gupta besiegte die Hunnen'. Dies ist, nebenbei bemerkt, offenbar das Prototyp zu dem zweiten Beispiel Hemacandra's, wie das erste den Beispielen des Bhâshya nachgebildet ist.[1] Ich werde bei der weiteren Durchsicht meiner Handschrift darauf achten, ob sich dasselbe Versehen des Abschreibers auch anderwärts nachweisen lässt. Ist meine Vermuthung richtig, so haben wir nur noch zu entscheiden, welcher der beiden erwähnten Siege von Candragomin gemeint ist, da an beiden Gupta-Fürsten betheiligt waren. Man wäre vielleicht geneigt, zunächst an die Vernichtungsschlacht des Jahres 544 zu denken. Bei näherer Erwägung aber muss die Entscheidung, denke ich, zu Gunsten des ersten Sieges fallen.

Es scheinen mir dabei folgende Gesichtspunkte massgebend: 1. Die Verwendung des Namens des Volkes (*Hûṇân*) passt besser auf die Zurückweisung des ersten Einfalls, wo sie eine für Indien noch fremde Erscheinung waren; im zweiten Falle, bei der Besiegung eines Mannes, dessen Vater schon über halb Indien herrschte, würde nach meinem Gefühl eher der Name des Fürsten genannt worden sein: Gupta besiegte den Mihirakula. 2. Es ist nicht eben wahrscheinlich, dass die friedliche litterarische Thätigkeit Candragomins in der Zeit des Buddhistenverfolgers Mihirakula stattfinden und gelingen konnte, der den Tod des Patriarchen Âryasiṁha veranlasste, und von dessen Grausamkeit Hiuen-tsaṅ und Kalhaṇa nicht genug erzählen können; umsomehr werden wir 3. der positiven Angabe Kalhaṇa's Glauben schenken dürfen, der Candragomins

[1] Aus der Form von Hemacandra's erstem Beispiel möchte ich dann weiter schliessen, dass ihm die Lesart Mâdhyamikân, nicht Madhyamikâm, vorlag.

Wirken ausdrücklich in eine frühere Zeit verlegt, in eine Zeit, in der der Buddhismus in hoher Blüthe stand.

So kommen wir unter Berücksichtigung aller Umstände zu dem Schluss, dass Candragomin ein Zeitgenosse des Sieges von Skandagupta über die Hunnen war und somit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. angehört.

Breslau, 22. November 1899.

Māyā.

Von

Alfred Hillebrandt.

Die Terminologie des Rituals weist *ghorá*, die Beschwörung, den Aṅgiras, *māyá*, die Zauberkunst, den Asura's zu.[1] Wir begegnen dieser Vertheilung schon im AV., der VIII, 10, 22 Asura's und māyā, Pitaraḥ und svadhā, Manuṣya's und kṛṣi-sasya, die sieben Ṛṣi's und brahman-tapas zusammenstellt.[2] AV. XIX, 66, 1 lässt die *ásurā māyínaḥ* umherwandeln *áyojālā ayasmáyaiḥ pāçair aṅkínaḥ*. Das zeigt, dass die ältere Zeit der Asurakunst (*māyā*) noch einen weiteren Umfang gab als die spätere, die *aṅgulinyāsa* als deren Charakteristicum ansieht.[3] AV. II, 29, 6 heisst es:

savāsínau pibatām manthám etám
açvíno rūpáṃ paridháya māyám ||

also das Annehmen der Gestalt oder Schönheit der Açvins wird hier als *māyá* bezeichnet, und andere Verse leisten derselben Deutung

---

[1] Rituallit. p. 169 ff. MAGOUN, Āsurīkalpa; BLOOMFIELD, SBE. XLII, p. XX ff.

[2] Cf. noch III, 9, 4; IV, 23, 5.

[3] Nach v. BRADKE bezeichnet *māyá* ‚das ausserordentliche Können und vorzüglich die besonderen Künste, welche über das Regelmässige und Natürliche hinausgreifen'. *ZDMG.* XLVIII, 499. Diese Erklärung trifft nahezu das Richtige. Nur brauchen wir nicht soweit zu gehen und werden die Bedeutung ‚Zauber, Zauberkunst', welche jene Kunst etwas genauer definirt, in allen Fällen als ausreichend ansehen können; *māyín* demnach = ‚Zauberer'. Nach LUDWIG, ṚV. III, bezeichnet *māyā* ‚die aus dem Innern des Wesens quellende Productions- oder überhaupt Wirkungsfähigkeit, theils in Uebereinstimmung, theils in Widerspruch mit dem Weltlauf'.

Vorschub. AV. VI, 72, 1 spricht von *vápūṅṣi kṛṇvánn ásurasya māyáyā*. Noch deutlicher heisst es ṚV. III, 53, 8:

rūpáṃrūpam maghávā bobhavīti
māyáḥ kṛṇvānas tanvàṃ pári svám |

‚In jegliche Gestalt wandelt sich gern Maghavan, indem er seinen Leib in Māyā's kleidet.' Indra heisst VI, 47, 18 *māyábhiḥ pururúpa*:

rūpáṃrūpaṃ prátirūpo babhūva
tád asya rūpáṃ praticákṣaṇāya |
índro māyábhiḥ[1] *pururúpa īyate* —

Also auf den Gestaltenwandel bezieht sich hiernach die Kunst der *māyin's* und dieser Gestaltenwandel spielt in Indien, wie man aus dem Kathāsaritsāgara und seinen Beispielen ersehen kann, eine grosse Rolle. Nicht nur in Indien, überall in der Welt der Hexerei sind Verwandlungen ein beliebtes Thema.[2]

Aus dem ṚV. ist noch III, 38, 7 hierherzuziehen:

anyádanyad asuryàṃ vásānāḥ
ní mayíno mamire rūpám asmin |

‚Bald die eine, bald die andere Gestalt haben in Asurakunst sich kleidend die Zauberer ihm angelegt.'[3] Als Terminus finden wir hier *mā* mit der Präposition *ni*, sonst ohne sie, I, 159, 4:

té māyíno mamire suprácetaso
jāmí sáyonī mithunā́ sámokasā |

‚Die Zauberer haben mit besonderer Klugheit die beiden Geschwisterpaare geschaffen'; zu ergänzen ist, wie sich aus *māyín* ergibt: *māyáyā*. In IX, 83, 3, steht das Wort direct daneben:

māyāvíno mamire asya māyáyā
nṛcákṣasaḥ pitáro gárbham á dadhuḥ |

---

[1] *Sāy: jñānair ātmīyaiḥ saṃkalpaiḥ.*

[2] Cf. z. B. Weinhold, *Zur Geschichte des heidnischen Ritus*, S. 10 ff.

[3] In der Verbindung von *anyádanyad* mit *rūpám* folge ich Foy, KZ. XXXIV, 230, Note 1.

Hier hilft ihnen Soma's Māyā; man kann dazu VI, 44, 14 vergleichen:

asyá máde purú várpāṁsi vidván
Índro vṛtráṇy aprati jaghāna |

Für *māyá* scheint ein ihren Inhalt umschreibender Ausdruck *várpaṇīti* zu sein ‚die Körperkunst'. *várpas* ist Doublette zu *rūpá*.[1] III, 34, 3 scheint die *várpaṇīti* der *çárdhanīti* (Heerführung) gegenüberzustehen.[2]

Māyá besitzen Freund und Feind;[3] es handelt sich darum, die des Feindes zu beseitigen, zu übertreffen. Worte, die wahrscheinlicher Weise der Terminologie dieser *āsurī vidyā*[4] angehörten, sind aus dem ṚV.: *pari* + *grabh* V, 31, 7; *vi* + *cṛt* II, 27, 16; *vi* + *day* VI, 22, 9; *pad* (Caus.) + *ni* II, 11, 10;[5] *mi* I, 117, 3; *pra* + *mi* I, 32, 4; *muṣ* VI, 44, 22;[6] *vṛh* VI, 45, 9; *sah* VII, 98, 5; *ava* + *han* V, 40, 6: also man ‚stiehlt' den feindlichen Zauber, ‚reisst ihn heraus', ‚bringt ihn zu Falle', ‚schlägt ihn herab'; es handelt sich somit nicht um Beschwörungen allein,

---

[1] Cf. die Citate bei OSTHOFF, BB. XXIV, 136. Dazu noch BUGGE, KZ. XXXII, 66; LEUMANN, ib. 303.

[2] *índro vṛtrám avṛṇoc chárdhanītiḥ*
prá māyínām aminād várpaṇītiḥ |

Pāda *b)* ist in Bezug auf die Construction nicht ganz klar; ich möchte *várpaṇītim* zu *māyínām* als Accus. ergänzen. Indra als *pururúpa, puruvárpas* übertrifft noch die Kunst der Zauberer; cf. oben VI, 47, 18: *rúpaṃrūpaṃ prátirūpo babhūva*. Sonst müsste man *pra-amināt* intransitiv nehmen, wofür man sich auf V, 2, 1 *ánīkam asya ná mināt* berufen könnte. Die erste Erklärung scheint mir aber besser.

[3] Cf. LUDWIG, ṚV. III, 308. Maṇḍala IV enthält das Wort *māyá* nur in 30, 12. 21, das Wort *māyín* gar nicht. *māyávat* finden wir in 16, 9 in ablehnendem Sinne und im Gegensatz gegen Brahman: *ní māyávān ábrahmā dásyur arta;* V, 2, 9 heissen die *māyā*'s, die die Tradition asurisch nennt, *ádeviḥ*. III, 56, 1 steht *dhíra*, im Gegensatz zu *māyín;* zusammen sind *ṛtāyínī māyínī* X, 5, 3 genannt. In andern Büchern kommt *māyín* Menschen, Dämonen, Göttern aller Art zu, ohne dass ich eine Unterscheidung finden kann. Zu beachten ist vielleicht, dass Varuṇa dreimal (VII, 28, 4; X, 99, 10; 147, 5) so heisst.

[4] Cf. X, 53, 9: *tváṣṭā māyá vet.*

[5] *ní māyíno dānavásya māyá ápādayat.* Cf. VI, 20, 4:
çatáir apadran paṇáya indrátra — |
vadhaíḥ çúṣṇasyāçúṣasya māyáḥ — (*apadran*).

[6] *amuṣṇād áçivasya māyáḥ.*

sondern auch um feindliche Praktiken, Blendwerk aller Art, wie wir sie in dem Kauçikasūtra kennen lernen,[1] denen man entgegenarbeitet. Māyā's sind eine ‚Kunst', die man erwirbt: ‚er kannte die Māyā's' heisst es in dem oben citirten Verse x, 53, 9 von Tvaṣṭr. Die māyā's der Āditya's, die gegen den *abhidrúh* ṚV. II, 27, 16[2] gerichtet sind, stehen parallel mit ihren páça's und erinnern an jene oben genannten *as. áyojālā ayasmáyaiḥ páçair aṅkíno māyínaḥ* des AV. Man herrscht mit ihrer Hilfe über den Menschen;[3] gewinnt die Oberhand (*prabhū*);[4] mittels ihrer Māyā's wollten die Dasyu's emporschleichen und zum Himmel aufsteigen.[5] Auch das Opfer gehört in den Bereich der Māyā's.[6] Charakteristisch scheint mir ṚV. I, 80, 7 zu sein, wo Indra māyáyā den ebenfalls des Zaubers kundigen *mṛgá* schlägt;[7] dieser erinnert an den *māyāvin mṛgarūpa*, den *māyāmṛga*, die goldene Gazelle, der Rāma auf Sītā's Wunsch nachstellt. Wir haben von diesem Mṛga im ṚV. nur kurze Andeutungen,[8] wiederum ein Zeichen, dass der Sagenschatz jener Zeit viel umfangreicher, als wir wissen, gewesen sein muss.

Die Schöpfung in ihrer Gesammtheit oder ihren Theilen ist ein Zauberwerk der Götter. Indra stützt *māyáyā* die Sonne vor dem Herabfallen II, 17, 5;[9] Sonne und Mond folgen einander *māyáyā*. Die Maruts blasen *māyáyā* ṚV. IX, 73, 5 das verhasste Fell fort. Agni geht als Hotṛ III, 27, 7 *māyáyā* voran. Āditya schafft AV. XIII, 2, 3

---

[1] Rituallitt. 176.

[2] Zu diesem Verse vgl. Foy, KZ. XXXIV, 274.

[3] VIII, 23, 15: *ná tásya māyáyā caná ripúr īçīta mártyaḥ |*
yó agnáye dadáça havyádātibhiḥ ||

[4] VI, 63, 5.

[5] VIII, 14, 14: *māyábhir utsisṛpsata índra dyám ārúrukṣataḥ |*

[6] v. Bradke, *ZDMG.* XLVIII, 489. Die Yajñiya's besitzen *māyá* X, 88, 6.

[7] *yád dha tyám māyínaṃ mṛgám*
tám u tvám māyáyāvadhīr —

[8] Cf. noch VIII, 3, 19: *nír árbudasya mṛgayasya māyíno*
níḥ párvatasya gā́ ājaḥ ||
und VIII, 23, 14 den *māyín rakṣás*, den Agni verbrennen soll.

[9] Seine *māyá*'s finden wir auch III, 34, 6; 53, 8 (s. oben, S. 317); IV, 30, 12. 21; X, 54, 2; 73, 5; er heisst VIII, 76, 1 *māyín*.

māyáyā Tag und Nacht. Man sieht, wie die Vorstellungen in einigen Schriften der späteren Vedānta-Philosophie, nach der Brahman die Welt wie ein Zauberer schafft, in diesem Vorstellungskreise begründet sind.

Mitrāvaruṇa's grosses Blendwerk ist die Uṣas:

mahí mitrásya váruṇasya māyá
candréva bhānúṃ ví dadhe purutrá |[1]

MV. thun noch andere Dinge. Varuṇa's māyá mahí wird v, 85, 5 verkündet: er hat im Luftraum stehend (wie ein Zauberer) wie mit einer Messschnur die Erde mit der Sonne ausgemessen.[2] Niemand vermag es mit seiner Māyā aufzunehmen, durch die die Flüsse das eine Meer nicht füllen. Varuṇa heisst in dem genannten Verse v, 85, 5 *āsurá*, der Sohn Asura's. Das bringt ihn, wie x, 124 in die Beziehung zu dem *ásura* oder *pitṛ́ ásura*, die den Hintergrund der ersten Verse von x, 124 bildet, in denen Agni, Varuṇa, Soma von ihm zu Indra übergehen. Wir finden diesen Asura auch sonst: *ásurasya māyáyā* lassen Mitra-Varuṇa den Himmel regnen; schirmen sie die Gesetze.[3] Es scheint mir unmöglich, dass hier Vṛtra gemeint sein kann.[4] Dieser Asura ist schwerlich etwas anderes als der alte indoiranische Asura, der sich in Iran zu Ahuramazda weitergebildet hat und nur noch in diesen verdunkelten Wendungen in die indischen Vorstellungskreise hineinragt.[5] Von Varuṇa ist er durchaus zu unterscheiden.

---

[1] III, 61, 7. Cf. v, 63, 4: *māyā́ vāṃ mitrāvaruṇā divi çritā́*
súryo jyótiṣ carati citrám āyudham |
Cf. VIII, 41, 3: *ny ùṣró māyáyā dadhe (Varuṇaḥ).*

[2] *imā́m ū ṣv ā̀ṣurásya çrutásya*
mahíṃ māyā́ṃ váruṇasya prá vocam |
mā́neneva tasthivā́ṅ antárikṣe
ví yó mamé pṛthivíṃ sū́ryeṇa ||

[3] v, 63, 3 resp. 7. Vgl. auch x, 177, 1 den *pataṃgám aktám ásurasya māyáyā*. Gehört hierher AV. III, 9, 4: *yénā çravasyavaç cáratha devā́ ivāsuramāyáyā* | ?

[4] GELDNER's Deutung von x, 124 (VSt. II, 292 ff.) halte ich für verfehlt. Ich komme ausführlicher in vol. III meiner Mythologie darauf zurück, aus der dieser Abschnitt auf Wunsch der verehrten Redaction hier abgedruckt wird.

[5] Anders OLDENBERG, *Rel. d. V.* 164.

Ueber Dualtitel.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

Max van Berchem hat in seinen Untersuchungen über die officielle Titulatur im Islam[1] gezeigt, wie eng die Ehrennamen der Regenten und Staatsmänner im Islam mit der jeweiligen Gestaltung der staatsrechtlichen Verhältnisse in den muhammedanischen Ländern seit dem Rückgange der centralen Macht des Bagdader Chalifats zusammenhängen. Besonders hat er im einzelnen darauf hingewiesen, wie der Dualismus der theokratischen Würde und der weltlichen Gewalt (*dîn* und *daula*), sowie später die Zusammenfassung dieser beiden Factoren des muhammedanischen Staatslebens, in der Wahl der Titel der Sultane, Minister und Feldherren sich kundgeben.

Wie lebhaft die Thatsache dieses Dualismus im Bewusstsein der Gebildeten waltete, wie er z. B. im 3. Jahrh. d. H. ihr Denken beschäftigte, ist aus dem Umstande ersichtlich, dass die Frage: welche Seite der öffentlichen Gewalt mehr Anspruch auf Würdigung habe, den Gegenstand lebhafter Discussion bildete. Je nachdem man mit seinen Sympathien der einen oder der anderen dieser zwei Sphären zuneigte, gehörte man zu den اصحاب الامامة oder zu den قائلين بالسيف.[2]

---

[1] In mehreren Excursen zu seinen *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum arabicarum* und zusammenfassend in seiner Abhandlung: ‚Eine arabische Inschrift aus dem Ostjordanlande mit historischen Erläuterungen,' *ZDPV.* xvi, 91—105.

[2] Vgl. Ibn al-Faḳîh ed. de Goeje 311, Jâḳût iv, 296.

Noch mehr als dieser Wettstreit hat ein in der Staatsverwaltung zu Tage tretender Dualismus anderer Art seine Spuren in der Litteratur zurückgelassen. Es ist dies der Wettstreit, in den man Schwert und Feder (السيف والقلم) treten liess. Von den politischen Denkern — auch die ichwân al-ṣafâ beschäftigten sich mit diesem Gegenstande —[1] übernahmen die grossen Dichter des 3. und 4. Jahrh. die Behandlung dieser Frage,[2] und nahmen, je nach dem directen Anlasse ihrer Gedichte, Partei für die eine oder die andere der rivalisirenden Mächte der Staatsregierung, das Schwert oder die Feder. Die Pflege dieses Wettstreites, als dessen hervorragendstes Product das Lob der Feder gerühmt wird, das Abû Temmâm in einem Gedicht an den Wezir Muhammed b. 'Abdallâh b. Zajjât gespendet hat,[3] ist eines jener Motive, die die Dichter und Schöngeister der späteren 'abbâsidischen Epoche zu dem altererbten Inventar der arabischen Poesie hinzugefügt haben. Auch späte Epigonen[4] lieben es, in Poesie und Prosa dies Thema zu behandeln. Nach Andalusien dringt es erst im 5. Jahrh. Abû Ḥafṣ Aḥmed ibn Burd wird als der erste spanisch-arabische Schriftsteller genannt, der eine رسالة فى السيف والقلم والمفاخرة بينهما verfasste.[5]

So sehr es nun auch in der späteren Litteratur den Anschein gewinnt, als ob der Darstellung dieses Wettstreites vorwiegend belletristische Bedeutung zukäme, konnten wir auch bisher ersehen, dass sie ihre Wurzeln nicht im Adab hat, in dem die Behandlung der verschiedensten Antithesen allerdings einen breiten Raum einnimmt, sondern Betrachtungen über Verhältnisse und Ein-

---

[1] STEINSCHNEIDER, *Hebr. Bibliographie* XIII, 33.

[2] Eine grosse Sammlung solcher Gedichte von Kuśâǧim (dessen Gedicht auch al-Fachrî, ed. AHLWARDT 172), Ibn al-Rûmî u. A. ist bei Ḥuṣrî, Zahr al-Âdâb[1] I, 32—35.

[3] Chizânat al-adab I, 214: وهى احسن وافخم من جميع ما قيل فى القلم.

[4] z. B. im VIII. Jahrh. verfasst Śafî' b. 'Alî b. 'Abbâd aus Askalon (st. 730) الدرّ المنتظم فى مفاخرة السيف والقلم, Ibn Ḥaǧar al-'Asḳalânî (Wiener Hschr. Mixt. nr. 245) II, fol. 53.

[5] al-Ḍabbî ed. CODERA nr. 354; Maḳḳ. II, 367. Aus dem VIII. Jahrh. ein Gedicht des Kâtib des Merinidenfürsten Abû 'Inân, Abû Abdallâh b. Ǧuzejj حين تنازع الكتّاب ارباب القلم والرّؤساء اصحاب السيوف Maḳḳ. I, 573.

richtungen des Regierungsapparates ihre Anregung verdankt. Man kennt die grosse Bedeutung, die der Stilkunst in der muhammedanischen Staatsverwaltung zukam. Nicht untergeordnete Kanzleibeamte sind es, welche die Feder führen zum Ausdruck der Ideen, die ihnen von denkenden Oberen zugeführt werden. Der Kâtib selbst ist an der höchsten Stelle; — الكُتّاب ملوك على النّاس sagte der Chalife al-Ma'mûn —[1] er ist Politiker und Diplomat und kann sich um so höher emporschwingen, je mehr Gewandtheit er in der Handhabung der stilistischen Kunst bekundet. Es wäre überflüssig Beispiele dafür anzuführen, wie viele Männer die höchsten Würden im Staate der Kunst ihrer Feder verdankten.

Mit dem Kanzleimann, dessen Feder die innere und äussere Politik besorgt, wetteifert der Mann des Schwertes; den ارباب الوظائف الدينيّة والديوانيّه stehen gegenüber die ارباب السّيوف als rivalisirende Factoren in der Förderung der Staatsinteressen.[2]

Nicht nur Dichter und Schöngeister, sondern in viel hervorragenderer Weise haben Geschichtsforscher und politische Doctrinäre Veranlassung, sich mit der Frage zu beschäftigen: ob der Feder oder dem Schwerte mehr Wichtigkeit in Bezug auf die Förderung des Staatswohles zugeeignet werden mag. Man hat sich in diesen Kreisen in der Regel für die Parität der beiden Factoren ausgesprochen. ‚Das Reich wird durch die Feder regiert[3] und durch das Schwert behütet.'[4]

Als Ideal des Staatsmannes gilt natürlich, wer die Fähigkeit hat, sich in beiden Sphären hervorzuthun, im Diwân und im Felde, der sowohl sejf als auch ḳalam führen kann. Selbst Souveräne legen sich zum Zeichen ihrer allumfassenden Begabung das Attribut صاحب السيف والقلم bei.[5] Unter den Veziren kommen solche

---

[1] al-Maḥâsin wal-aḍdâd ed. van Vloten 166, 4.

[2] van Berchem, *Corpus Inscript. arab.* I, 243.

[3] Aḥmed b. Jûsuf, Vezir des Ma'mûn sagte: بالأقلام تُساق الاقاليم Ṯa'âlibi, *Syntagma* ed. Valeton 32, 11.

[4] Man vergleiche z. B. die Darlegungen im al-Fachrî ed. Ahlwardt 62.

[5] van Berchem, ibid. 91. 93.

Leute in kleinen Staaten öfter vor, z. B. unter den Staatsmännern der Mulûḳ al-ṭawâ'if in Spanien, wo sie sich gern den prunkhaften Titel ذو الوزارتين ‚Inhaber der beiden Vezirate' spenden lassen. Man sehe nur die vielen Träger dieses Titels in dem von Ibn Châḳân in seinen Ḳalâ'id al-'iḳjân behandelten Kreise von Dichtern und Staatsmännern.

Die Vorliebe für die Ertheilung und Führung solcher Titel steht in Zusammenhang mit einer bereits in älteren Perioden der arabischen Sprache wahrnehmbaren Neigung zu Epithetis, die aus der Zusammensetzung von *du* mit Dualnomina bestehen. Den Freigebigen[1] nennt man ذو اليمينين den Mann mit zwei rechten Händen;[2] so nennt z. B. Chansâ ihren Bruder Ṣachr.[3] Den Ġemîl b. Ma'mar al-Ġumaḥî nannte man wegen seines Muthes, nach anderen, weil er im Bewahren der ihm anvertrauten Geheimnisse sehr unzuverlässig war, ذو القلبين, den Mann mit den beiden Herzen.[4] Häufig sind solche Epitheta bereits unter den Männern der ältesten Zeit des Islam. Man kann diese Benennungen am bequemsten bei der Durchmusterung der ذوات-Kapitel im Muraṣṣa' des Ibn al-Aṯîr (ed. SEYBOLD) überblicken. Eine Anzahl derselben hat Ibn Rosteh seinem Kapitel über die jemenischen Dû-Titel einverleibt und nach ihren Beziehungen erklärt.[5] Reichlicher, wenn auch nicht ganz erschöpfend, hat die berühmtesten Epitheta dieser Art Abû Bekr al-Chwârizmî bei Gelegenheit eines Sendschreibens an einen Beamten des Ṣâḥib ibn 'Abbâd zusammengestellt:[6]

---

[1] In diesem Sinne sagt Farazdaḳ von 'Abbâs b. al-Walîd (ed. BOUCHER 160, 6) كلتا يديه يمين غير مخلفة الخ, was Ibn al-Bawwâb in seinem Lobgedichte an Ma'mûn nachgeahmt zu haben scheint: ما من يديك شمال كلتا يديك يمين, Aġ. XX, 45, 4; vgl. Noten zu Ḥuṭ. 77, 22; 90, 3.

[2] So wird auch der Feldherr des Ma'mûn, Ṭâhir b. al-Ḥusejn genannt, weil er die gefangenen Rebellen eigenhändig mit seinem Schwerte spaltet, Ibn Badrûn 259.

[3] Dîwân al-Chansâ, ed. Beirut [1] 28, 12.

[4] Usd al-ġâba I, 295 unten, Bejḍ. zu Sure 33, 4 (II, 122, 7), wo ein anderer Ġemîl genannt wird.

[5] *Biblioth. Geogr. arab.* ed. DE GOEJE VII, 214.

[6] Rasâ'il ed. Stambul (Ġawâ'ib, 1297) 46; fast gleichlautend ibid. 213.

وعلىّ بن سعيد ذو القَلَمَيْن [1] والفضل بن سهل ذو الرئاستَين [2] واسحاق بن كنداج ذو السيْفَيْن [3] وصاعد بن مخلد ذو الوزارتَيْن [4] وفى المتقدّمين خزيمة ابن ثابت ذو الشّهادتَيْن [5] وقيس بن مسعود ذو الجَدّيْن [6] وابن الشريد ذو السهمَيْن [7] والنعمان بن المنذر بن ماء السماء ذو القرنَيْن [8] وكعب بن ماتع [9] ذو الكتابتَيْن وجعفر ذو الجناحَين [10] وعثمان ذو النّورَيْن ‘

---

[1] War Kâtib des Chalifen Ma'mûn und erhielt den Titel des ‚Mannes mit den zwei Federn', weil er sowohl des arabischen als auch des persischen Stiles mächtig war. — Bei maghrebinischen Männern hat der Ruhm, dass sie ‚zwei Federn' führen können, die Bedeutung, dass sie sowohl in maghrebinischem als auch in östlichem (oder, wie man diesen besonders nennt, ägyptischem خطّ مصرىّ Makḳ. II, 55, 2; Ṭab. Ḫuff. XXI, 11; Kutubî II, 169, 6 v. u.) Schriftcharakter gleich geläufig und zierlich schreiben können: يكتب بالقلمَيْن المغربىّ والمشرقـــىّ وكليهما فى غاية الجودة ومثل هذا يُعَدّ نادرًا. Ibn Chaldûn, *Hist. Berb.* I, 430 über die Bevorzugung von Schreibern, denen beide Schriftarten vertraut waren. Wenn also Ibn Ḥajjân vom jüdischen Vezir Samuel b. Naghdêla rühmt كتب بالقلمَيْن, so kann dies nicht mit Dozy (Einleitung zu Bajân al-muġrib 97, 1) erklärt werden, dass er sowohl arabisch als auch hebräisch schrieb, sondern dass auch Samuel sowohl die östliche als auch die westliche Art der arabischen Schrift mit gleicher Fertigkeit handhabte.

[2] Ibn Challikân nr. 540 لانّه تقلّد الوزارة والسّيف.

[3] Ein Feldherr des Chalifen al-Mu'taḍid, den dieser mit zwei Schwertern umgürtete vgl. Aġ. XVIII, 185, 16. Zur Umgürtung mit zwei Schwertern vgl. Ṭab. III, 588: Al-'Abbâs erscheint dem Chalifen al-Mahdî im Traum und umgürtet ihn mit zwei Schwertern zur Ausrottung der Ketzer. Damit ist wohl die religiöse und die weltliche Macht gemeint.

[4] Secretär des 'Abbâsiden al-Mu'tamid. Nach seiner Absetzung im Jahre 272 wird Ismâ'îl b. Bulbul zu dessen Nachfolger ernannt, wobei ausdrücklich gesagt wird: واقتصر به على الكتابة دون غيرها Ṭab. III, 2110, 1.

[5] Usd al-ġâba II, 114, 6 جعل رسول الله شهادتَهُ بشهادة رجُلَيْن.

[6] Der Mann mit doppeltem Glück; was sich darauf bezieht, dass er im Kriege gegen die Perser (Ḏû-Ḳâr) einen Gefangenen erbeutete, für den er ein grosses Stück Lösegeldes erhielt, Muraṣṣa' 70; Aġ. II, 51, 8.

[7] Ibn al-Aṯîr II, 372, 18.

[8] Vgl. *Abhandlungen zur arabischen Philologie* II, Anm. 13 zu nr. 28.

[9] Bekannt als Ka'b al-aḥbâr. Sein Epithet bezieht sich wohl darauf, dass er sowohl der hebräischen als auch der arabischen Schrift mächtig war.

[10] Mit diesem Epithet bereits erwähnt in dem Lobgedicht des 'Ubejdallâh ibn Ḳejs al-ruḳajjât (st. 70) an Muṣ'ab b. Zubejr, Dîwân (Hdschr. Kairo, Adab, nr. 511), Nr. 39, V. 20 (in dem Gedichte werden die Ḳurejschiten gerühmt): وعلىّ وجعفر ذو الجناحين هناك الوصىّ والشهداء.

II.

In diese Gruppe gehört auch der Titel ḏu-l kifâjatejni, der besonders von der Bûjidenzeit ab gebräuchlich zu sein scheint. Bereits WEYERS und DOZY[1] haben die richtige Erklärung dieser Titulatur gegeben; nichtsdestoweniger scheint es mir nicht ganz überflüssig, auf dieselbe etwas ausführlicher einzugehen.

Das Wort كَفَى ‚Genüge leisten' wird von tüchtigen Staatsbeamten angewandt, die den höchsten Anforderungen, die ihr Beruf an sie stellt, zu entsprechen vermögen.[2] ‚Vertraue die öffentlichen Angelegenheiten dem Kâfî (Tüchtigen) an, wenn er auch treulos wäre, denn der durch Ungeschicklichkeit das öffentliche Gut vergeudet, ist schlechter als der Treulose.'[3] ‚Suche keinen Rath bei einem Erpresser, wenn er auch ein Kâfî wäre, denn wer sich der Hilfe eines ehrlichen Menschen bedient, hat den Vortheil, dass er dem Verdacht entgeht.'[4] So lauten verschiedenen Fürstenspiegeln entnommene Rathschläge weiser Leute über die Organe der Staatsverwaltung.[5] Besonders in den Theilstaaten, die zur Zeit des Niederganges des 'abbâsidischen Chalifates erblühten, gibt man den höheren Staatsbeamten den Titel كُفاة. So z. B. charakterisirt Ibn Ḥauḳal (ed. DE GOEJE 342, 9) die Zustände in der Provinz Transoxanien: اعمالهم مشحونة بالقُضاة والجُباة والكُفاة[6] والوُلاة منزّلين على ارزاق تتساوى. Hier nehmen die كفاة eine Stelle unter den höheren Verwaltungsbeamten

[1] In den Anmerkungen zu VALETON's *Ta'âlibii Syntagma dictorum brevium et acutorum* (Leiden 1844) 69, Anm. 4; vgl. Dozy, *Supplément* s. v. und die dort verzeichnete Litteratur.

[2] Vgl. Aġ. xv, 161, 4 vom vorislamischen Abû Ḳejs b. al-aslat فكفى وساد.

[3] Muḥâḍ. ud. I, 102: فوّض الامر الى الكافى وان كان خائنا فالمُضيع شرّ من الخائن

[4] Ibid. لا تستنصحنّ غاشّا وان كان كافيا فمن استعان بأمين ربح عدم التهمة

[5] Zum Sprachgebrauche von كَفَى in dieser Bedeutung: die Passivform كُفِيَ ‚er wird durch einen tüchtigen Beamten bedient' مخدوم مَكفِيّ Al-Chwârizmî, Rasâ'il 116, 3 v. u. استكفى (vgl. DOZY II, 479a oben) jemanden als Kâfî in seine Dienste nehmen, Muḥâḍ. ud. l. c. قال بعض الاكاسرة اذا استكفيتَ رجلا فأسْنِ رِزقه وقوِّ عضُدَهُ وأطلِقْ بالتدبير يدهُ.

[6] Vgl. 'Umâra ed. DERENBOURG 330, 2 كُتّابنا وكُفاة بيت المال.

ein. Den Sejf al-daula nennt er in der Einleitung seines Werkes: سليل السراة وشهاب الكفاة وغيث العفاة. Will man nun den hohen Rang und die ausgezeichnete Tüchtigkeit eines Vezirs kennzeichnen, so rühmt man ihn als كافى الكُفاة. So z. B. wird der gelehrte Vezir Ismâ'il b. 'Abbâd el-Ṭâliḳânî (st. 385) gewöhnlich mit diesem Titel ausgezeichnet[1] und auch der Verfasser der Taḏkira, Muḥammed ibn Ḥamdûn (495—562) ist ein berühmter Träger dieses Laḳab.[2]

Das erste Erforderniss eines Staatsbeamten ist also die Kifâja. Diese wird auch öfters theoretisch formulirt.[3] Mâwerdî, der sich unter den muhammedanischen Gelehrten am eingehendsten mit der Lehre über die Qualification der Staatsbeamten beschäftigt hat, stellt die Formel auf, der Vezir müsse sein من اهل الكفاية, denn er könne keine tüchtigen Beamten (كُفاة) mit seiner Stellvertretung in den ihm untergestellten Amtsgeschäften betrauen, wenn er nicht selbst zu den كُفاة gehört.[4] So wird denn auch die Kifâja als Attribut von höheren Staatsbeamten, gewöhnlich noch in Verbindung mit je einem anderen Vorzuge gerne hervorgehoben.[5]

Besonders ruhmvoll ist aber der Ḏu-l-kifâjatejni, d. h. ‚der Mann mit beiden Tüchtigkeiten'. Ein bekannter Träger dieses Titels ist der Sohn des Abu-l-Faḍl Muḥammed ibn al-'Amîd, der nach dem Tode seines Vaters die Würde eines Vezirs am Hofe des Bûjiden Rukn al-daula inne hatte.[6] Und damit sind wir wieder zum Dualismus von ‚Schwert und Feder' zurückgekehrt. Denn die beiden Tüchtigkeiten, deren dieser und andere Staatsmänner

[1] Brockelmann, *Litteraturgesch.* I, 89.

[2] Ibn Challikân nr. 665; vgl. 'Umâra l. c. 185, 6: وايّام ملك كنت أكفى كُفاتِهِ.

[3] Vgl. z. B. Mufîd al-'ulûm wa-mubîd al-humûm (Kairo 1310) 160.

[4] *Constitutiones politicae* ed. Enger 34, 10 ff. فلا يصل الى استنابة الكفاة الّا ان يكون منهم. Im Adab al-dunjâ wal-dîn, ed. Stambul 121, 6 v. u. unter den Pflichten des Herrschers: اختيار خلفائه فى الامور ان يكونوا من اهل الكفاية لها والامانة عليها.

[5] Von Jezîd b. Abî Muslim al-Takafî, Secretär des Ḥaǧǧâǧ: كان فيه كفاية ونهضة Ibn Chall. nr. 827; von 'Aun al-dîn ibn Hubejra, Vezîr des Muḳtafî وظهر منه فى ايّام وزارته ما شهد له بكفايته وحسن مناصحته ibid. nr. 817; Sâbûr b. Ardešîr, bûjidischer Vezir (st. 416) جمعت فيه الكفاية والدراية ibid. nr. 254.

[6] Ibn Chall. nr. 707.

aus dem Kreise der Bûjiden gerühmt werden, sind eben die tüchtige Handhabung der Feder und des Schwertes, die Fähigkeit, neben der obersten Administration des Staates auch die Kriegsangelegenheiten zu leiten; dasselbe was man in einer früheren Zeit als ذو الرئاستين bezeichnete. Abû Bekr al-Chwârizmî[1] umschreibt den Begriff der Doppel-Kifâja in einem seiner rhetorischen Briefe: والشيخ ادام الله عزّه ذو الكفاية للسبق فى الحلبتين والتحلّى بالحليتين فهو فارس القلم واللسان ثم ربّ السيف والسنان. Und darüber sprechen auch die Theoretiker des Staatsrechtes. Nach Mâwerdî[2] gehört es zu den unerlässlichen Erfordernissen des unbeschränkten Vezirs, der gleichsam als Alter ego des Landesfürsten anerkannt ist,[3] dass er die beiden Kifâja's, die des Schwertes und der Feder in sich vereinige وزارة التفويض تجمع كفايتى السيف والقلم. Vom gewöhnlichen Vezir erwartete man diese Doppeleignung nicht. Er ist in erster Reihe Administrator des Staates; kriegerische Tüchtigkeit gilt bei diesem Amte immer nur als nützliche Zugabe.

Aehnliche Bedeutung haben wohl auch noch andere Dualtitel, wie z. B. ذو المَنْقِبَتَيْن, dessen Träger von einem schmeichlerischen Dichter mit dem Zuruf gepriesen wird:

> ‚Du vereinigst ja alle Vorzüge; warum rühmt man dich nur mit zweien?'[4]

Vielleicht gehört auch hieher der unklare Titel ذو العزيمتين in einer durch M. VAN BERCHEM veröffentlichten Inschrift aus dem Jahre 929 (Hauran),[5] obwohl es sehr leicht möglich ist, dass in diesem sowie in anderen Dualtiteln die Vereinigung von religiöser und weltlicher Wirksamkeit[6] (dîn und daula) gemeint ist.

Sehr häufig ist bei hohen Würdenträgern, die zugleich ihrer Abstammung nach Śerife sind, d. h. der Familie des Propheten an-

---

[1] Rasâ'il 213.

[2] Kitâb Ḳânûn al-wazîr wa-sijâsat al-mulk (Hdschr. LANDBERG) fol. 9a.

[3] KREMER, *Culturgeschichte* I, 185 unten; ibid. 405.

[4] Ibn Challikân nr. 417.

[5] *ZDPV.* XIX, 107.

[6] رياسة الدنيا والدين SLANE, Ibn Challikân I, 55.

gehören, das Dualepithet ذو المَجْدَين. Sie vereinigen ‚den Adel der Genealogie mit dem der hohen Würden'. Als Beispiel führen wir an die Erklärung, die Al-Bâcharzî in seinem Dumjat al-ḳaṣr wa-'uṣrat ahl al-'aṣr von diesem Epithet bei Gelegenheit des Abu-l-Kâsim 'Alî b. Mûsâ gibt, dessen Gastfreundschaft er in Merw (im Jahre 474) genoss: السيّد الرئيس ذو المجدين ابو القاسم على بن موسى الموسوى جمال العترة الموسويّة المُمْعِن منها فى الطريقة السويّة وادا عُلِوِىّ لم يكن مثله فى كرم المناسب وشرف المناصب فما هو الّا حُجّة للنواصب[1]

Auch die Verbindung von grosser Gelehrsamkeit mit dem Adel der Abstammung wird durch den Dual ‚Inhaber des Doppeladels' ذو الشَّرَفَيْن ausgezeichnet.[2]

Schliesslich möchten wir noch auf das Vorkommen des Wortes الحضرتَيْن ... in Titeln aus der Seldschukenzeit hinweisen. Während man sonst unter den ‚beiden Höfen' der 'abbâsidischen Chalifen die Residenzen von Baġdad und Sâmarrâ versteht,[3] bildet sich zur Zeit der Seldschuken, als der Palast des Sultans für das Staatsleben mindestens die Wichtigkeit erhält, die die Residenz des Schattenherrschers im Chalifenpalast hatte, die Gewohnheit heraus, unter den ‚beiden Höfen' den Hof des Chalifen und den des Sultans zu verstehen. So nennt man den naḳîb al-nuḳabâ' 'Alî b. Ṭarrâd al-Zejnabî in Bagdad, zur Zeit des Niẓâm al-mulk: نظام الحضرتين.[4] Er hatte an beiden Fürstenhöfen von Bagdad, dem theokratischen und dem weltlichen, amtliche Stellung. So ist auch ثقة الحضرتين das Epithet eines Staatsbeamten, der zugleich Vertrauensperson sowohl des Chalifen als auch des regierenden Sultans ist.[5]

---

[1] Hdschr. der Wiener Hofbibliothek, N. F., nr. 395, fol. 56a.

[2] Ibid. fol. 57a: السّيد العالم شرف السّادة ابو الحسين محمّد بن عبيد الله البلخىّ رحمه سيّد السّادة وشرفهم وبحر العلماء ومُغْتَرَفهم وتاج الاشراف العلويّه المتفرّعين من الجرثومة النبويّة الشادخين غُرَر الآداب فى أجْبِنَة الأنساب وهو ولا مثنوية من الشَّرَفَيْن فى الذروة العليا وفى المجدين من أسنمة الدنيا'

[3] Chams rasâ'il ed. Stambul 108: من حفظ اخبار الحرمين والعراقين والحضرتين فقد برز فى الحفظ.

[4] Ibn Challikân nr. 687 s. v. Ibn al-Habbârijja.

[5] al-Bâcharzî, l. c. fol. 62a.

Zur Grammatik der Sprache der Mortlock-Insel.

Von

P. W. Schmidt S. V. D.

Unsere Kenntniss der Sprachen Mikronesiens beschränkt sich fast nur auf einige Wortverzeichnisse, von den grammatischen Verhältnissen ist ausser kurzen fragmentarischen Notizen über einige derselben nichts bekannt.[1] Auch ein bescheidener Beitrag zur Erweiterung unserer Kenntnisse nach der letzteren Richtung hin dürfte deshalb nicht unwillkommen sein. Ein solcher soll in Folgendem geboten sein bezüglich der Sprache der Mortlock-Insel, einer Insel der östlichen Hälfte der Karolinengruppe. Das Ganze basirt auf dem Material, das J. Kubary, der mehrere Monate auf der Insel zubrachte, in den *Mittheilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg* 1878—1879, p. 273 veröffentlichte. Dasselbe besteht aus einem Wörterverzeichniss, einer Reihe von Sätzen und einigen Regeln, von denen letztere indes theilweise einer Correctur bedürftig sind. Im Uebrigen sind insbesondere die Lautverhältnisse sehr sorgfältig aufgenommen worden, wenn allerdings auch einige kleine Unebenheiten noch mitunterlaufen. Das ganze Material ist längst nicht so reichlich, dass man berechtigt wäre, alles in ihm nicht zutage Tretende als überhaupt in der Mortlock-Sprache nicht vorhanden zu bezeichnen; wenn ich ähnlich lautende negative Urtheile im Verlauf der Untersuchung fälle, so meine ich sie immer nur relativ mit Rücksicht auf das vorliegende Material.

[1] Einigermassen eine Ausnahme bildet die Sprache von Ponape, von der L. H. Gulick im *Journal of the American Oriental Society* x (1880), p. 98 ff. eine kurze Grammatik veröffentlichte, die aber auch in wesentlichen Punkten unvollständig ist.

Immerhin aber reicht doch auch dieses zu wissenschaftlicher Sicherstellung einiger wichtiger Punkte schon vollständig aus.

1. Lautverhältnisse.

Vocale: *a, ä, e*
i, į
o
u, ų.

Ueber die Aussprache der beiden Vocale *į* und *ų* gibt Kubary an, sich schwer genau ausdrücken zu können; *į* möchte wohl = poln. *y* sein, zu *ų* bemerkt er: ‚Beim Aussprechen werden die Lippen wie für *u* angeordnet, aber die Mundhöhle wird möglichst hohl gemacht, die Zunge möglichst eingezogen und deren Spitze an das Bändchen gebracht.‘

Diphthonge: *ȧu, ȧų, ȧi*
ėu, ėų, ėi
ȯų, ȯi
u̇u, u̇i.

Consonanten: *k, g, ṅ, ž, j, r, l*
t, n, s, resp. *š*
p, b, m, f.

s und *š* schwanken in der Aussprache zu einander hin, vielleicht ist der richtige Laut ein Mittellaut, etwa *ś;* ebenso wechselt *r* mit *ž* oft in demselben Worte, wovon der Name der Insel Mor oder Mož Zeugniss ablegt, es wäre also auch hier wohl richtiger, einen Mittellaut zu schreiben, der etwa dem czechischen *ř* oder dem polnischen *rz* entspräche.

Anlaut, Auslaut, Silbenbau: Das Wort kann mit einem beliebigen Vocal oder Consonanten schliessen. Im Inlaut schliesst die Silbe stets vocalisch. Zusammentritt zweier Consonanten ergibt sich nur bei Wort-Repetitionen: *walwal* ‚Sturm‘ und bei Zusammensetzungen.

2. Pronomina.

A) Pronomen personale.

Als solche gibt Kubary p. 276 an: *ijei, i, ṅaṅ* = ‚ich, meiner, mir, mich‘; *ṅok, jen* = ‚du, dich‘; *anei, ij* = ‚er, sein‘; *kis* = ‚wir‘ incl.;

amin = ‚wir' excl.; *ir* = ‚sie'. 2. Pl. ‚ihr' ist hier ganz vergessen worden. Eine nähere Prüfung aller, auch in dem Wortverzeichniss vorkommenden Formen ergibt Folgendes:

1. Sing. *ijei* kommt nur vor in *ñananiei* = ‚mir geben', wo *ñana* = ‚geben', *an* Possessivpartikel ist, der sich dann *iei* als Suffix = *ei* (s. S. 333) anschliesst. — *i* kommt vor in den Beispielen: *i förei* ‚ich mache', *i me förei* ‚ich habe gemacht'; *i káñai* ‚ich nehme weg', *i sáñai* ‚ich nehme nicht weg', *i me ne káñai* ‚ich habe weggenommen', *i me ne sáñai* ‚ich habe nicht weggenommen'. Es unterliegt keinem Zweifel, dass *i* hier nur die — allerdings aus dem Pronomen entstandene — Verbalpartikel ist, die zuweilen auch ohne das Pronomen stehen kann (s. S. 337). — *ñañ* kommt in circa 15 Beispielen vor und zeigt sich schon dadurch als eigentliche Pronominalform: *ñañ i orei* ‚ich sehe'; es hat vor Verben stets die Verbalpartikel nach sich.

2. Sing. *ñok* (= *nok*?) kommt nur in den folgenden zwei Beispielen vor: *ñaneanok* ‚dir geben' *ñañ ibu bo áijek en nōk* ‚ich will dich fragen', wo in beiden Fällen wieder die Possessivpartikel *an* (resp. *enn*) sich findet, wo als Suffix allerdings nicht das zunächst vorauszusetzende *m*, sondern (*o*)*k* übrig bliebe, (s. S. 333) vgl. indes Codrington, *Melanesian Languages* p. 266, 7. — *jen* kommt in allen übrigen (5) Fällen vor als Subject und ist demgemäss als eigentliches Pronom zu betrachten.

3. Sing. *anei* in *ñaneanei* ‚ihm geben' ist wiederum = *ñane* + *an* + Suffix *ei*. — Als eigentliche Pronominalform erscheint *ij* (viermal) und *nij* (einmal).

1. Plur. incl. *kis*, resp. *kiš* (s. oben S. 331); als mit der Possessivpartikel *an*, resp. *ane* verbunden zeigt sich hier *kāš* in *ñāneane káš* ‚uns geben'.

1. Plur. excl. *amim;* mit *an* (*ane*): *kamim* in *ñaneakamim.*

2. Plural., die in der Aufzählung vergessen war, findet sich als *ami* in *ami āu sum* ‚ihr seid müde' (*amim* in *amim au moña* ‚ihr esset' ist sicher ein Fehler); daneben mit *ane*: *kanii* in *ñānekanii.*

3. Plural. *ir*: *ir rā sum* ‚sie sind müde'.

Wir erhalten also:

1. Sing. *ñañ*	1. Pl. incl. *kis, kiš (káš)*
	excl. *amim (kamīm)*
2. Sing. *jen (ok)*	2. Pl. *ami (kaníi)*
3. Sing. *ij (nij)*	3. Pl. *ir.*

B) Possessivum.

1. Sing. *ej, aj, ij,* resp. *ij;* wenn das Substantiv auf Vocal ausgeht: *j.* Beispiele: *bōt* ‚Nase' *bōtij; mākar* ‚Kopf' *makarėj; saliñ* ‚Ohr' *salináj; ēt* ‚Kinn' *etij.*

2. Sing. *um, om, em;* wenn das Substantiv auf Vocal ausgeht: *m; bót botúm; nī* ‚Zahn' *nīm; mes* ‚Gesicht' *mesóm; peš* ‚Fuss' *pešém.*

3. Sing. *n,* resp. *en, an, un, on; im* ‚Haus' *imán; peš pešén; bot botún; pu* ‚Nabel' *puón.*

1. Plur. incl. *š,* in den meisten Fällen mit vorhergehendem *a,* einige Mal auch *e, i, o. mes mesāš; peš pešéš; gil* ‚Haut' *gilíš; bot botóš.*

1. Plural excl. Von dieser Form kommt nur gelegentlich das eine Beispiel *falamím* ‚unsere Häuser' vor; indes bemerkt Kubary ausdrücklich: ‚Es kommt auch ein Exclusiv-Modus für die erste Person des Plurals vor.'

2. Plural. *mi,* resp. *ami, omi, emi, imi. mesámi, imómi, žomémi, gilímí, nímí.*

3. Plural. *r,* resp. *er (uer), ir. mesér, imuér, gelír.*

Sonderbar ist in all diesen Formen der Wechsel des dem Suffixconsonanten vorangehenden Vocals. Man könnte ja versucht sein, ihn für ein Ueberbleibsel der alten vocalischen Endung der Wörter anzusehen, die sich hier, durch das Suffix geschützt, länger erhalten habe. Dem steht aber entgegen, dass der Vocal auch bei demselben Wort je nach den verschiedenen Suffixen wechselt. Eine Abschwächung und infolgedessen indifferente undeutliche Aussprache der Silbe kann auch nicht vorliegen, da Kubary (allerdings theilweise im Widerspruch mit der Accentuation der von ihm selbst ausgeführten Paradigmen) bemerkt: ‚Beim Aussprechen übertragen die Insulaner den Nachdruck auf den Vocal des Suffixes.'

Was nun die Art und Weise der Verwendung der Possessivsuffixe angeht, so sagt Kubary allerdings nur ganz allgemein, ‚dass der grösste Theil der Hauptwörter nicht in der Ursprungsform, der Wurzel gebraucht wird,' sondern ‚dass die Wurzel mit einem Suffix, das Besitz andeutet, verbunden wird'. Eine genauere Untersuchung zeigt aber, dass Mortlock nur in der beschränkten Weise, wie sie den melanesischen Sprachen eigenthümlich ist, die Suffixe verwendet. Schon bei den von Kubary ausgeführten Paradigmen sind alle, mit zwei Ausnahmen, Wörter, die Körpertheile bezeichnen, die deshalb auch in einer Form ohne Suffix nicht aufgeführt werden. Geht man dann die Reihe der angegebenen Vocabeln durch, so findet man, dass die meisten Wörter doch ohne Suffix erscheinen. Nur auf S. 278, wo die Verwandtschaftsnamen stehen, trifft man auch sofort die mit dem Suffix der 3. Sing. (= *n*) versehenen Formen an: *puluan* ‚(sein, resp. ihr) coniux', *naún* ‚Kind', *moñajañ* ‚Bruder', *sáman* ‚Vater', *tnan* ‚Mutter'. Durchgehends das Gleiche findet sich S. 282, wo die Namen der Körpertheile stehen; fast überall ist das Suffix der 3. Sing., einige Mal auch das der 1. Sing. angehängt.

Diese Thatsache lässt mit ziemlicher Sicherheit schliessen, dass die Possessiv-Suffixe nur für die Namen der Verwandtschaftsgrade und der Körpertheile verwendet werden, und man muss danach wohl annehmen, dass nur für die übrigen Substantive gilt, was Kubary S. 276 schreibt: ‚Indessen besteht auch eine unabhängige Form derselben (der Possessiva):

1. Sing.	*anéi*	1. Pl. incl.	*anáš*
		excl.	*anamím*
2. Sing.	*anúm*	2. Pl.	*anamí*
3. Sing.	*anán*	3. Pl.	*anír.*'

Diese Formen sind gebildet durch die Anfügung des Suffixes an die Possessiv-Partikel *an*. Für welche von den übrigen Substantiven diese Partikel gebraucht wird, lässt sich nicht ersehen, da als Beispiel nur das eine *anúm ik* ‚dein Fisch' angeführt ist. Dass sie für alle gebraucht werde, ist zum wenigsten zweifelhaft, da im Wörter-

verzeichniss S. 280 noch eine Partikel *re* angeführt wird als ‚Partikel der Zugehörigkeit': *rei, rem, ren* = ‚mir, dir, ihm zugehörend', und zugleich angegeben wird, dass sie ‚mit Localitäts- und Menschennamen' in Verbindung trete.

C) Pronomen interrogativum.

ijé, ie ‚wer?' *ie fórei* ‚wer hat es gemacht?'

méta, métana ‚was?'

(*ijá* ‚wo'? *ibole ija* ‚wohin?' *uóite mea* ‚woher?'

ija óson ‚wie?' *póta* ‚warum?')

D) Pronomen demonstrativum.

imú ‚dieser hier', *ik imá* ‚dieser Fisch';

min ‚dieser da, jener';

(*ijéi* ‚hier', *iná* ‚dort'.)

E) Pronomen indefinitum.

sáman ‚kein, kein einziger' (wahrscheinlich von *só* ‚nicht', *moén* ‚Mann');

jen a jen ‚dieser und dieser, etliche';

kan ‚irgend einer, ein bischen: *fu kan* ‚irgend ein Stern'.

3. Substantivum.

A) Pluralbezeichnung. Der Plural wird ausgedrückt durch Vorsetzung von *núra* ‚viel, Vielheit': *núra anán* ‚viel Arbeit', ‚Arbeiten', aber auch durch Repetition: *uál-uál* ‚Busch, Wald, Pflanzen', *pui-pái* ‚Stammesangehörige'.

B) Casusbezeichnung.

Nominativ und Accusativ werden durch die Stellung bezeichnet, ersterer vor, letzterer nach dem Prädicate, resp. Verbum stehend: *ie fórei áta iná* ‚wer macht Sache jene?' *jen sor u-tuáli fu kan?* ‚du nicht sehen Stern irgendeinen?'

Der Genitiv steht nach dem zu bestimmenden Worte. Er wird ausgedrückt:

a) durch blosse Nebeneinandersetzung: *anu-set* ‚Gott des Wassers', *oélles nán jén-man* ‚Frau von Kind einem', *uá fátal* ‚Canoe zum Rudern'.

b) viel häufiger durch Inserirung der Possessiv-Partikel *en, in, on, an* (s. S. 334): *im-en-epei* ‚Haus des Grabes', *žŭŭ-en-kapel* ‚Kielkante des Bootes', *mar-en-sak* ‚Schnur von Perlen', *līg-in-fel* ‚äussere Umgebung des Hauses', *sap-on-pōun* ‚Ober' (wörtl. ‚Hälfte von') ‚Arm', *fen-an-Bonon* ‚Frau von Bonon'.

c) endlich kommt auch noch Inserirung von *ei, e, i* vor: *lug-ei-laṅ* ‚Mitte des Himmels' (Name einer Gottheit), *leṅ-ei-laṅ* ‚Mittag' (oben am Himmel), *lig-i-sákeren* ‚Rücken' (*lig* = aussen, *sákeren* = Brust). Möglich wäre es, dass *ei, e, i* nur Abschwächungen oder nachlässige Aussprachen von *en, in* wären.

4. Adjectivum.

Bildung: theilweise durch Reduplication: *rarán* ‚nass', von *ran* ‚Wasser'; *šóšol* ‚schwarz, blau, grün'; *pošopoš* ‚weiss'; *lue-lap* (aus *le-lap*) ‚Greisin' vgl. Marshall, Ins.: *la-lap* ‚Greis', *li-lap* ‚Greisen', von *lap* ‚gross'.[1]

Stellung: nach dem Substantiv: *kaleman kis* ‚kleiner Kaleman', *kaleman lap* ‚grosser Kaleman', *fáų állaṅ* ‚ein Korallenstein' (wörtl. ‚ein schöner Stein'), *fáų žol* ‚schwarzer Stein'.

5. Numeralia.

Cardinalia:

1	*jĕu* (*a-man*)		
2	*rų* (*ruo-man*)	20 *rųe*	*efitou* ‚wieviel?'
3	*elu*	30 *élik*	*efitou-man* ‚wieviel?'
4	*ránu, fa*	40 *fē*	
5	*limau*	50 *limä*	
6	*ónou*	60 *onä*	
7	*fisu*	70 *fiik*	
8	*uálu*	80 *uálik*	
9	*tuóu*	90 *tuä*	
10	*ńol*	100 *jeu-búkį*	

[1] Vgl. was Kubary S. 247 über die bevorzugte Stellung der ältesten Frau des Stammes mittheilt.

Ordinalia werden, wie es scheint, durch Vorsetzung von *a* vor die Cardinalzahlen gebildet: *a elu* ‚der dritte', *a ránau* ‚der vierte', *a limau* ‚der fünfte'; ‚der zweite' wird als = *aruorak* angegeben, ist aber wohl auch = *a ruo*, ebenso ‚der wievielte' nicht = *afitourak*, sondern = *a fitou*.

Multiplicativa, durch Anfügung von *rak* (= ‚so') gebildet: *jeu-rak*, *rûo-rak*; *efitóu-rak* ‚wievielfach?'

Als ‚ein Aux. part.' bei Zahlwörtern bezeichnet Kubary die Partikel *man* (vgl. *saman* ‚keiner'). Ihre Anwendung findet sich in den folgenden zwei Beispielen: *oélles náu jéu-man* ‚eine Frau mit einem Kind', *uélles náu rûo-man* ‚eine Frau mit zwei Kindern'.

6. Verbum.

A) Verbal-Partikeln.

1. Sing. *i*, in allen (15) vorkommenden Beispielen: *ñañ i oréi* ‚ich sehe', *ñañ me i mańa* ‚ich habe gegessen', *ñañ i bu-bo mańa* ‚ich werde essen'.

2. Sing. *o*, in vier oder fünf Fällen: *jeñ o mańa* ‚du issest', *jen me o mańa* ‚du hast gegessen', *jen ibu* (recte: *bu*) *o mańa* ‚du wirst essen'; einmal *u* in *jen sor u-tuáli fy kan* ‚du nicht sehen Stern irgend einen?' und einmal *ua* in *jen ua sum* ‚du bist müde'.

3. Sing. zweimal *e*: *ij e mańa* ‚er isst', *nij bo e káñai* ‚er wird weggehen'; einmal *o* (wohl fehlerhaft statt *e*): *ij me o mańa* ‚er hat gegessen', einmal fehlt sie ganz: *ij ibu* (recte: *bu*) *mańa* ‚er wird essen'.

1. Pl. incl. *sa*: *kiš sa mańa* ‚wir essen', *kiš sa sum* ‚wir sind müde'.

1. Pl. excl. *ai*: *amim ai sum* ‚wir sind müde'.

2. Plur. *au*: *ami* (so, statt falschem *amim*) *au mańa* ‚ihr esset', *ami au sum* ‚ihr seid müde'.

3. Plur. *re, ra*: *ir re mańa* ‚sie essen', *ir ra sum* ‚sie sind müde'.

B) Tempus-Ausdruck. Zum Ausdruck des Perfects dient das Präfix *me*: *ñañ me i fórei* ‚ich habe gesehen'; p. 281 wird auch

noch angeführt *melóm* als = ‚früher, weite Vergangenheit', Beispiele werden aber nicht angegeben. — Als zum Ausdruck des Futurs dienend gibt Kubary S. 276 die Partikel *ibu* an. Es kann aber kaum zweifelhaft sein, dass die Partikel nicht *ibu*, sondern *bu, bo* lautet, *i* ist nur Verbalpartikel der 1. Sing.[1] und wird in *jen ibu o maña* ‚du wirst essen', wie in *ij ibu maña* ‚er wird essen' nur missbräuchlicher Weise angewandt. Richtig sind die Beispiele: *jen bo o káñai* ‚du wirst wegnehmen', *nij bo e káñai* ‚er wird wegnehmen'. Eigenthümlich ist die Verdoppelung dieser Partikel, die nach dem Pronomen der 1. Sing. in allen (4) Fällen auftritt: *ñañ i bu-bo maña* ‚ich werde essen', *ñañ i bu-bo āijek* ‚ich werde fragen', *ñañ i bu-bo fórei*[2] ‚ich werde machen', *ñañ i bo-báñai* (vgl. unten Z. 5 von unten) ‚ich werde nehmen'.

C) **Negations-Partikel** ist *si*, resp. *s* mit irgend einem nachfolgenden Vocal,[3] aus *só, sío* ‚nicht' entstanden. Beispiele: *gilă* ‚wissen', *sigilă* ‚nicht wissen', *orä* ‚sehen', *siorä, ga-fŕiek* ‚lieben', ‚mögen', *sa fŕiek, ká-ñai* ‚wegnehmen', *sáñai*. Bei den beiden letzten Beispielen könnte man fast versucht sein anzunehmen, *s(i)* sei an Stelle des radicalen Anfangsconsonanten *k* (*g*) getreten; denn Kubary schreibt, ohne zu trennen: *gafŕiek, káñai*. Indes glaube ich doch annehmen zu sollen, dass der Stamm dieser beiden Verben *fŕiek* (resp. *afŕiek*), *ñai* (resp. *añai*) lautet und *k*(*a*) nur Präfix ist, vielleicht eine Art Verbal-Partikel (vgl. Codrington, *Melanesian Languages*, p. 174), die im Allgemeinen ausfällt, sobald die Negations-Partikel hinzutritt (vgl. Codrington, *l. c.* p. 278). Für *káñai, sáñai* werde ich in dieser Annahme noch bestärkt durch die oben (Z. 12) schon mitgetheilte Form *ñañ i bo bāñai*, wo in *báñai* (entweder = *bá* [für

---

[1] Wobei allerdings auffällig ist, dass die Verbal-Partikel dann vor dem Tempus-Ausdruck steht.

[2] Kubary gibt allerdings *ñañ ibo fofórei*, ich denke aber, dass *fo* in *fofórei* nur irrthümlich ist für *bo*, oder aber es müsste *bo* wegen des folgenden *fórei* aspirirt worden sein; vgl. indes aber auch p. 280 *fofórei anų̆* ‚einen Geist gut machen'.

[3] Welcher Vocal in den einzelnen Fällen einzutreten hat, darüber lässt sich bei der geringen Anzahl der Beispiele nichts Bestimmtes sagen.

bo] + *ṅai* oder = *bo* + *áṅai*) deutlich der zweite Theil der reduplicirten Futur-Partikel *bu* erscheint.

Neben *si* zeigt sich einmal auch die längere Form *sor* in: *jen sor u-tuáli fụ kan* ‚du nicht sehen Stern einen?'

Transitivirendes Affix ist *ij, ịj*, das an Substantive gefügt ein transitives Verb aus ihnen macht: *pusi* (?) ‚Loch', *pusigịj* ‚ein Loch bohren', *silek* ‚Speer', *silekịj* ‚speeren', *puōž* ‚Kalk', *puožịj* ‚mit Kalk bestreichen'. Aehnliche Verben scheinen auch zu sein — das Stamm-Substantiv ist leider nicht angegeben —: *énotịj* ‚auswringen', *abutị̈j* ‚abschleifen', *sọrị̈j* ‚achten, gehorchen'. In ähnlicher Weise ist vielleicht auch die häufig auftretende Endung *ei* (*ai*) zu denken; es sind folgende Verben, welche sie aufweisen: *fórei* ‚machen, thun', *fótei* ‚binden', *árgerei* ‚kratzen', *nótei* ‚schaben', *ṅánei* ‚geben', (*k*)*aṅei* ‚wegnehmen', *aitịṅanei* ‚bitten, ersuchen'.[1]

Das Verbal-Affix *k*(*i*) (s. Codrington, *l. c.* p. 177 ff.) liegt vielleicht in folgenden Verben vor: *ga-fríek* ‚lieben, mögen', *ka-butėk* ‚nicht mögen', *párịk* ‚tanzen', *ážak* ‚hungrig sein', *jắrok* ‚vorsehen, übersehen', *jajeórok* ‚sich angewöhnen', *asáki* ‚verwandt sein', *áijek* ‚fragen', *jatók* ‚verwünschen'.

Local-Affixe, welche die Richtung bei Verben der Bewegung näher bezeichnen, sind: *la* ‚von, weg', *to* ‚zu, hin', *tu* ‚vom Meer zum Binnenland hin', *te* ‚vom Binnenland zum Meer hin'. Beispiele: *uá-la* ‚wegnehmen', *uá-to* ‚bringen' (von *ua-ue* ‚nehmen'); *sú-la* ‚abwerfen', *sú-to* ‚zuwerfen'; *esú-la* ‚wegfliegen', *esú-to* ‚zufliegen'; *fei-lá* ‚hinweggehen', *fei-tú* ‚landeinwärts gehen', *fei-tė* ‚landeinwärts hinaufkommen'; *olou fá-to* ‚einschöpfen'.

Repetition des Verbalstammes findet sich in *uá-ue* ‚nehmen', *ur-ur* ‚spazieren gehen', *mur-ị mur* ‚vor dem Winde segeln, steuern', *aki-áki* ‚verlangen', *asáki-sak* ‚verwandt sein' (neben *asáki*).

Reduplication: *pu-púlli* ‚heiraten' (*púlu* ‚Ehemann, Ehefrau), *ja-jeórok* ‚sich angewöhnen', *fo-fórei* (?) ‚machen, thun' (neben *fórei*), und vielleicht auch *nnáu* ‚husten', *mmos* ‚sich erbrechen'.

[1] Vorausgesetzt, dass in dieser letzten Form nicht die Possessiv-Partikel *an* mit dem Suffix der 1. Sing. vorhanden ist, s. oben S. 334.

7. Zusammenfassung und Vergleichung.

1. Die Formen des Pron. person. sind dieselben, wie die des malayo-melano-polynesischen Sprachkreises überhaupt, nähern sich aber doch mehr den specifisch melanesischen Formen. Zu 1. Sing. *ńań* vgl. Lo (Banks-Inseln) *nok,* Neu-Lauenburg *ag,* Annatom *ainyak,* Pelew *nak;* sie ist entstanden durch Vorsetzung des demonstrativen *n* vor *ak(u),* abweichend ist nur, dass hier nicht *n,* sondern *ń* vorgesetzt erscheint. 2. Sing. *jen* ist aus Formen wie etwa *ihoe* (so Vaturaña) herzuleiten. 3. Sing. *ij* schliesst sich an das gewöhnliche *ia* unmittelbar an. 1. Pl. incl. *kis, kiš* ist über *kiʒ* (so Pelew) aus gewöhnlichem *kit, kita* entstanden. Die übrigen Formen bedürfen keiner Besprechung. — Auffallend ist, dass Kubary keine Dual- und Trialformen angibt; da aber von Jaluit und Ponape solche angegeben werden, glaube ich auch für Mortlock an der Existenz derselben zunächst nicht zweifeln zu sollen.

Der Zusammenhang der Possessiv-Suffixe mit den melanesischen Formen stellt sich auf den ersten Blick dar; nur 1. Sing. *(i)j* ist etwas singulär, sie wird aber aus *g* abgeschwächt sein,[1] das seinerseits wieder aus *k* sich bildete. Der Gebrauch der Suffixe entspricht, wenn die Ausführungen S. 334 ff. zutreffend sind, den allgemein melanesischen Gesetzen.

Die Form des Pron. interrog. *ije, ie* schliesst sich eng an die von einigen der Banks-Inseln an, Motlav; Volov *ihe,* vollständig gleich ist sie mit Nilifole (S. Cruz) *ie.* Dagegen schiene die Form für ‚was' *méta* ganz allein zu stehen, wenn nicht etwa *me* als Präfix betrachtet und *ta* aus dem sonst melanesischen *tava* entstanden zu denken wäre, wie Gog (Banks-Inseln) *sa* aus *sava* (so Mota, Merlav etc.).

Das Pron. demonstr. *imá,* wie auch *min* stehen ebenfalls sehr isolirt da; nicht der *m*-Laut ist im Allgemeinen in den melanesischen

[1] *gilig* ‚meine Haut', das sich thatsächlich einmal findet, kann, da es eben nur einmal vorkommt, gegenüber dem sonst constanten *j* wohl nur als Druckfehler angesehen werden.

Sprachen der demonstrative, sondern der *n*-Laut. Vielleicht wäre aber ‚Duke of York' (Codrington, p. 567) *kumi, kumia* ‚dieser', *kuma* ‚jener' zu vergleichen.

Am Nomen wie am Adjectiv findet sich nichts, was der Zugehörigkeit zu dem allgemein malayo-melano-polynesischen Sprachkreise widerstritte, freilich auch nichts, was speciell für die Zugehörigkeit zu den melanesischen Sprachen verwerthet werden könnte.

Bei den Zahlwörtern bietet die Art und Weise, wie die mehrfachen Zehner gebildet werden, etwas sehr Auffälliges. Wie nämlich die noch integren Formen *élik, fiik, uálik* zeigen, entstehen sie durch Zufügung von *i*(*k*) an die Grundzahlen. Das ist ein Modus, wie er auf andern Inseln der Karolinengruppe ebenfalls geübt wird, so Ulia und Ulithi,[1] auf Sonsol,[2] auf Bunai[3] und auf Ponape.[4] Auf Ulia und Ulithi findet sich diese Bildung auch schon bei 10, das = *sek* ist, entstanden aus *se* (vgl. Kusaie 1 = *sie*) + *ek*, auch für Mortlock selbst bringt Sydney H. Ray[5] die Form *sik* bei. Wenn man nun noch hinzunimmt, dass Pelew dieses gleiche Suffix als Präfix verwendet, 30 = *ŏka-ϑei*, 40 = *ŏkan-wan*, 50 = *ŏk-im*, und dabei, damit gewissermassen der Uebergang lückenlos hergestellt werde, für 20 die Partikel als Suffix verwendet: *olo-yuk*, so ergibt sich hier ein ganz bedeutungsvoller Zusammenhang mit Sprachen der Philippinen, von denen Bisaya ja in fast gleicher Weise wie Pelew bildet: 30 = *ka-tloan*, 40 = *ka-patan*, 50 = *ka-limaan*, desgleichen Sulu: 20 = *ka-uhān*, 30 = *kā-tluān*, 40 = *kā-opātān* etc.; ähnlich im Tagala und Pampanga. Nun sind zwar gerade die Zahlwörter eine Art von Wörtern, bei denen blos äussere Beeinflussungen am ehesten sich geltend machen, und deshalb dürften aus der hier constatirten Thatsache nicht zu weitgehende Schlüsse gezogen werden. Aber der

---

[1] *Journ. of the Anthropological Institute* XIX, p. 496.

[2] J. S. Kubary, *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss des Karolinen-Archipels*, Leiden 1895, p. 99.

[3] J. S. Kubary, *l. c.*, p. 113.

[4] L. H. Gulick in *Journal of the American Oriental Soc.* X, p. 501.

[5] *Journ. of the Anthr. Inst.* XIX, p. 501.

Umstand, dass Mortlock und die übrigen meisten Sprachen der Karolinengruppe die Partikel *k* nicht als Präfix, sondern als Suffix verwenden, lässt ihre Formen gegenüber denen der Philippinen-Sprachen doch in genügender Selbständigkeit erscheinen, um blos äussere Beeinflussung von seiten der letzteren her als ausgeschlossen zu betrachten.

Die Verbal-Partikeln zeigen grosse Aehnlichkeit sowohl mit entsprechenden Formen der Salomons-Inseln als auch der melanesischen Sprachen der Torres-Strasse (s. meine Abhandlung: ‚Ueber das Verhältniss der melanesischen Sprachen zu den polynesischen' etc. *Sitzungsb. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien*, philos.-histor. Cl., Bd. CXLI, p. 71 und 73); *i* in 1. Sing. erklärt sich leicht aus *ja* bei Sariba (= *ea* bei Suau, Dobu), das auch bei Nufor (Fr. Müller, *Grundriss der Sprachwissenschaft* I. 1, p. 38) sich zeigt und dort theilweise auch schon zu *j* geworden ist.

Das Perfect-Präfix *me* ist das allgemein melanesische; dagegen findet das Futur-Präfix *bu* nicht so leicht ein Gegenstück, es findet sich aber doch (= *mbo*) bei Wagap (Neu-Caledonien),[1] und dann wird auch wohl noch Motu (Torres-Str.) *ba* und wohl auch Nala *b(a)* verglichen werden können.

Die Negations-Partikel *si* lässt sich mit Oba *se* und Espiritu Santo *sa* (vgl. auch Arag *si* Codrington, *l. c.*, p. 437) zusammenstellen und ist wohl, bei dem überhaupt nicht seltenen Uebergang von *t* in *s* vgl. *fisu* ‚sieben', *saliñ* ‚Ohr', gleich dem auf den übrigen Hebriden und den Banks-Inseln allgemein gebräuchlichen *te, ti* zu setzen.

Aus den Thatsachen, die hier festgestellt werden konnten, ergibt sich schon mit genügender Sicherheit, dass die Sprache von Mortlock weder den polynesischen, noch den indonesischen Sprachen angehört, sondern im Allgemeinen wenigstens den melanesischen beizuzählen ist. Es ergibt sich das vorzüglich aus den Lautverhältnissen (gegenüber den polynesischen Sprachen), der Verwendung der

[1] *La Tribu de Wagap* etc. d'après les notes d'un missionnaire Mariste. Paris 1890, p. 24.

Possessiv-Suffixe und den Verbal-Partikeln. Dass die Mortlock-Sprache mit den Sprachen der übrigen Karolinen innerhalb des melanesischen Sprachenkreises eine besondere Gruppe ausmachen sollte, ist ja wohl wahrscheinlich. Würden noch mehr derartige Erscheinungen, wie bei den Zahlwörtern eine aufgedeckt werden konnte, nachgewiesen werden, so würde als eine Eigenthümlichkeit dieser Gruppe dann ja auch ihre Annäherung an den nordöstlichen Flügel der indonesischen Sprachen bezeichnet werden können, und somit eine Verbindung der melanesischen Sprachen auch nach dieser Richtung hin aufgedeckt werden. Wenn Kubary p. 232 ff. eine, allerdings nur äusserliche, Beeinflussung der Sprache von seiten der polynesischen, speciell der samoanischen vertritt, so sind wenigstens die Wörter, die er als Beweise dafür angibt, nicht genügend beweiskräftig. Soweit Uebereinstimmung sich zeigt, erklärt sie sich vollständig schon durch die allgemeine Verwandtschaft der polynesischen mit den melanesischen Sprachen; Formen aber, wie *sama* ‚Vater' gegenüber Samoa *tama*, *saliń* ‚Ohr' gegenüber Samoa *taliña*, *sań* ‚weinen' gegenüber Samoa *tań* zeigen schon durch ihren Lautwandel, dass sie nicht durch blos äusserliche Beeinflussung in die Sprache gelangt sind, weil ja alsdann, da Mortlock selbst den *t*-Laut besitzt, die samoanischen Formen unverändert herübergenommen worden wären.

Zu Thorbecke's Ausgabe der Mufaḍḍalijjât.

Von

Dr. **August Haffner.**

Während meines Aufenthaltes in Constantinopel (vgl. *Anzeiger d. kais. Akademie d. Wissensch.*, 16. Nov. 1899) traf ich auch bei meinem Durchsuchen der einzelnen Bibliotheken mehrere Handschriften des كتاب المفضليات, welche eine eingehende Würdigung erfordern; es sind dies ايا صوفية ٤٠٩٩, كپريلى زادة ١٣٩٤, لاله‌لى جامع ١٨٥٨, يكى جامع ٢٧٨ und فاتح جامع ٣٩٦٣. Wegen der Kürze der mir zugemessenen Zeit konnte ich keine Abschriften von diesen allen nehmen, noch auch wenigstens eine von diesen in Abschrift mit den anderen Manuscripten collationiren, da beispielsweise die Handschrift der ايا صوفية in grossem Folioformat 277 Blatt zu je 31 Zeilen enthält.

Leider haben wir bis jetzt nur den Anfang des كتاب المفضليات in dem ersten, einzig gebliebenen Hefte der Ausgabe von H. Thorbecke, und ohne dieser verdienstvollen Arbeit auch nur irgendwie die Anerkennung versagen oder schmälern zu wollen, schiene es mir dennoch rathsamer, eine Fortsetzung in der bisherigen Form nicht folgen zu lassen. Die Mufaḍḍalijjât verdienten gewiss eine umfassendere Ausgabe, das heisst: den von einem der vollständig erhaltenen berühmten Commentare begleiteten Text, dem sich nach Thunlichkeit Ergänzungen und wichtigere Varianten aus weiteren Commentaren, vielleicht in der Form von Anmerkungen, anschlössen. Das ja reichlich genug vorhandene Material würde dies sehr wohl

ermöglichen, und wir hätten dann endlich mit dieser Ausgabe auch eine abschliessende Arbeit über diesen Gegenstand vor uns.

Indessen konnte ich wenigstens den bisher erschienenen Theil der Mufaḍḍalijjât mit einer der Constantinopeler Handschriften collationiren, und zwar mit لالەلى جامع ١٨٥٨, einem schön geschriebenen alten Manuscripte in grossem Folioformate, welches 269 Blatt zu je 27 Zeilen enthält. Der Titel lautet:

كتاب المفضليات

صنعة ابى بكر محمد بن القسم بن بشار الانبارى رواية ابى احمد عبد السلم ابن حسن بن محمد البصرى عن ابى بكر احمد بن محمد الجراح عن ابى بكر محمد بن القسم بن بشار الانبارى عن ابيه عن ابى عكرمة عامر بن عمران الضبى عن عبد الله محمد بن زياد الاعرابى عن المفضل بن محمد الضبى ويكنى ابا [sic!] يعلى

Die Anordnung der Gedichte ist im vorgenannten Codex manchmal eine andere als bei Thorbecke; die Unterschiede ergeben sich gleichzeitig, indem ich im Folgenden die Abweichungen des Textes anführe, die sich zuweilen auch mit den Anmerkungen des Herausgebers decken.

I. 3. بِضَعِيفِ ٱلْوَصْلِ; am Rande: ويروى الحَبْلِ. 4. am Rande: ويروى خَبْتِ ٱلْجَوِّ. 5. am Rande: ويروى بٱلْعَيِّثَيْنِ. 10. بِكَسْبِ الحَمْدِ. 14. نَغَّاقِ. 15. كَٱلْجَقْفِ حَدَّآهُ. 15. ذُو ثَلَّتَيْنِ. 23. تَتْرُكُوا عَذْلِى. 24. ان يَسْـَٔلَ القوم عَنِّى اَهْلَ مَعْرِفَةٍ; am Rande: ويروى اهل المَعْزَبَةِ اى اهل عُزْبَةٍ. 25. حَتَّى تُلَاقِىْ ٱلَّذِى. 26. تَذَكَّرَتِ.

II. العُرَنِىُّ.

Dann folgt: فقال هُبَيْرَةُ; 5 Verse auf ـِيمُ und 8 Zeilen Commentar dazu; 1. Reim أَمْ بَهِيمُ.

III. 5. جَرْدَآءَ. 6. تَظَلُّ تَزْبُرُهُ. 10. كَأَنَّ رَاعِيَنَا. Die Formen wie يَحْدُو sind wie in diesem Verse auch im ganzen Manuscripte immer mit ا am Ende geschrieben. 10. من مُكْرَانَ. 11. بِنَا عَيْنًا.

IV. 5. حتّى تَقَارَبُوا; am Rande: ويروى حتى تَعارَفُوا. 12. مُقَرِّنَ.

V.

VI.

VII. 6. أَدَرَّتْهُ. 7. فَصَفَا. Nach 13. der in der Anmerkung S. 20 angeführte Vers, aber: بِمَرَّتَعٍ. Nach 18. der gleiche Vers wie in der Anmerkung S. 20. 19. وَمُعَرَّضٍ; am Rande: ويروى معرض بالصاد. 20. بَعْدَ ٱلْكَلَالِ. 23. am Rande: ويروى تنمّى من العثار بدعدع. Am Schlusse folgen, mit وروى غيره هاهنا بيتين eingeführt, die beiden Verse der Anmerkung S. 21; im zweiter Verse: وَفُيَيْرِ.

VIII. 1. وَلِلْأَمانَةُ. 3. بِوَصْلِ مَنْ. 14. نَابِتَ وَمُصَرَّعُ. 19. مُسْتَثْبِلُ.

IX. بن عمرو بن مَعْوِيَةُ بن الغُدِير بن هِلَال بن وَايلةُ [sic!] بن سهم بن مُرَّة وكان الـــغ. 13. يُطَرِّدُ. 16. المَسِيحُ. 24. وَتَهْدِى. 28. فَلَمْ. 32. غَيْرُ إِحْدَاهُمَا. 36. فَإِنَّكُمُ.

X. 6. وَضَحَوْتُ. 13. فِى ضَاعٍ. 24. تُوبِى بِذِمَّتِهِ.

XIII. 3. مَوَالِىَّ مَوَالِينَا الوِلادَةُ. 11. حَتَّى إِذَا اللَّيْلُ. Statt Vers 17 folgt Vers 24; in 17. und 29. die Schreibung ابن ملك[!]. Die Reihenfolge ist also im Codex: 16. 24. 17 etc. Vers 23 fehlt; auf 22 folgt dann Vers 37 mit der Variante بِمُغْتَرَكٍ; darauf folgt 25 etc. Vers 34 steht nach 36 und hat: وَنَهْىِ. 41. ولا مُبْتَغٍ مِنْ. Es schliessen sich dann 8 Verse auf ر an, eingeleitet mit: وقال رَجُل من عبد القَيْس; der erste Reim ist: وَوِتْرِى.

XIV. 1. ثَرْيَهِ. 2. ويُذَمَّ فِيهَا. 6. صدَى, das Ḍamma des Dâl corrigirt aus Fatḥa. Vor Vers 9 schiebt sich der in der Anmerkung S. 38 zu 7 angeführte Vers ein, aber: مُخَلَّجَاتٍ. Nach dem Commentar zu Vers 11 fährt der Codex fort:

قال ووجدتُ فى كتاب ابى حاتم سَهْلِ بن محمد السجستانى الذى يسمّى كتاب النَّخْلة هذه الابياتُ فاثبتها فى هذا الكتاب وليستْ هذه الحكاية مِنَ الرواية

غَدَتْ أُمُّ الخُنَابِسِ أَىَّ عَصْرٍ ... تُعَاتِبُنَا فَقُلتُ لَهَا ذَرِينَـــا
رَأَتْ لِى صِرْمَةً لَا شَرْخَ فِيهَا ... أُقَاسِمُهَا المَسَاپِلَ والدَّيُونَـا
تُحَرِّمُهَا العَطَاءَ فَكُلَّ يَـــوْمٍ ... يُجَاذِبُ رَاكِبٌ مِنْهَا قَرِينَـــا
وَكَايِنْ قَدْ رَأَينَا من بَخِيـــلٍ ... يُعَلِّكُ هَجْمَةً سُودًا وَجُونَـــا

ثم تمام القصيدة

XV. مُزَرِّدُ بنُ ضِرَارٍ الذُبيانىّ الخ.

Reihenfolge: 1. 2. 6. 3. 4. 5. 7 etc. 4. تُرَاعِى بذِى ٱلْغُلَّانِ. 7. بِنَصْعٍ mit معا. 8. وَعُجُوزٍ. 11. عِرِضْنَهُ. 14. تَرَكْتُ ابنَ ثَوْبٍ وَهْوَ لَا. 16. فَرُدُّوا لِقَاحَ. 17. فَإِنْ لَم يَرُدُّوهَا فَإِنَّ. 18. 24. Die Schreibung خَلِد. Vers 19 fehlt. Vers 23 kommt vor dem Verse 22. Vers 27 steht als Vers 41 am Schlusse des Gedichtes. 28. فيا لَهْفَى ٱلَا. 29. قَوْمَ كَأَنَّ. 32. طِوَالِ الحَدَايِدِ. 34. خُرُوط الجَدَاجِدِ. 37. وَقَدْ دَلَّهْنَهُ. 39. Die zweite Vershälfte wie in der Anmerkung S. 43 zu Vers 39. Beachte aber: كَجَارِ زُمَيْتٍ او. 40. يُرَآءى كَعَايِدِ ذَايِدِ. Vers 41 und 42 fehlen; statt deren mit ومما رَوَاها غيره eingeleitet die drei Verse nach V in der Anmerkung S. 43 zu Vers 40.

Dann folgt im Codex وقال المرّار بنُ المنقِدِ ايضًا und zwar 95 Verse auf رْ; der erste Reim ist قَدْ كَبِرْ.

XVI. وقال مُزَرِّدُ اخُو الشَّمَّاخِ.

6. وَٱلْهُوا بِسَلْمَى. 24. فَرَّجَتْهُ الرَّوَامِلُ. 26. كَأَنَّ مَضِيغَهَا. 27. إِذَا جَرَى. 36. وَقَدْ. 44. وَاَبْيَضُ مَاضٍ فِى ٱلضَّرِيبَةِ. 46. وَاَمْلَسُ. 49. الجَـــرْسِ mit معا. 52. لَهُ فَارِطٌ. 53. مِنْهُمْ. 54. يُهَزَّونَ. 56. لا يُلقَى mit darüberstehendem ف, ق und معا. 57. فَقَدْ. Vers 59 steht zwischen 60 und 61. 66. سُحَامٌ. 67. بنات سَلُوقِيَّينِ. 67. فَهْوَ.

XVII. وَقَالَ عَبْدُ اللهِ بنُ سَلَمَةَ قال احد نُسَبَه لى بعض شيوخِنَا فقال هو عَبْدُ الله بن سَلِيمَةَ.

Reihenfolge: 5. 6. erster Halbvers und 7. zweiter Halbvers. 8. 9. 10. 11. 7. erster Halbvers, aber فَإِنَّ und فَذَاكِ und 6. zweiter Halbvers. 12 etc. 13. مَنْحَرِهِ. 17. فَعَادَرتُ. Es schliesst sich dann an im Codex: وقال عبد اللهِ بن سَلِيمَةَ الغَامِدىّ ايضا ولم يَرْوِهَا ابو عكرِمةَ mit 14 Versen auf يِيسِ; erster Reim ذَاتِ أَنِيسِ.

XVIII. Vers 3, ursprünglich fehlend, ist am Rande nachgetragen. Nach Vers 4 hat der Codex: وروى غير ابى عكرمةَ هاهنا بيتًا

فَيَا جَارَتَى وَأَنْتِ غَيْرُ مُلِيمَةٍ اذا ذُكِرَتْ ولَا بِذَاتِ تَفَلَّتِ

Vers 20 fehlt. Nach Vers 24 fährt die Handschrift fort: وَبِيْتٌ لَمْ يَرْوِهِ ابو عكرِمةَ.

حُسَامٍ كَلَوْنِ المِلْحِ صَافٍ حَدِيدُهُ جُرَازٍ كَاقطَاعِ الغَدِيرِ ٱلْمُنْعَـــتِ

und ebenso nach Vers 25 وَرَوَى غَيرُ ابى عكرِمَةَ

قَتَلْنَا قَتِيلًا مُهْدِيًا بِمُلَبَّـــدٍ جِهَارَ مِنًى وَسْطَ ٱلْحَجِيجِ المُصَوَّتِ

31. وَاَنِّى. 31. اسْتَمَرَّتِ. Vers 33 fehlt.

XI. 8. تُقْرُوا. 12. كَالصَّحِيفَةِ. 17. وَاَخْطَأَها. 18. ويَضُمَّها. 31. ولا دُرْءَ.

XX. Von diesem Gedichte enthält der Codex nur folgende Verse und zwar in der angegebenen Reihenfolge: 7. 8. 9. 50. 19. 20. 21. 22. 25. 26. 24. 23. 27. 36. 28. 29. 31. 34. 32. 33. 35. 43. 11. 13. 14. 15. 45. 46. 17. 18. 47. 44.

9. اودَى الشَّبابُ. 50. الَى الأَعْداء. 19. خَيْلَنَا أَدْرَاجَهَا. 22. دَوَآء. 25. مِنْهُ اَسَاوٍ كَفَرْغ. 23. تُظَاهَرَ النَّىَّ فيه فَهْوَ. 29. فَضَرْبٌ. 31. وَمَصْقُولٍ. اَسِنَّتُهَا. 34. ولَا سُودٍ جَعَابِيبِ. 14. عِزَّ الذَّلِيلِ وَمَأْوَى. 15. الشَّرِّ إِنْ. 45. كُنَّا نَحُلُّ.

XII. وقال عَمْرُو بنُ الاَهْتَمِ بن سُمَيّ السَّعْدِىُّ المِنْقَرِىُّ.

4. فَإِنَّ البُخْلَ. 7. بَعْدَ الهُدُوِّ. 8. يُعَالِجُ عِرْنِينًا. 10. فَلَمْ. 11. فَقُلْتُ. 11. فَهَذَا صَبُوحُ رَاهِنٍ. 22. والأَشَدِّ mit darüber geschriebenem وَالأَشَمِّ.

XXI. 1. ذِى حَاجَةٍ. Vers 12 steht zwischen den Versen 10 und 11. 13. ثُرَّ كُشُوبُوبِ. 19. إِلَى مَقَالِ الزَّاجِرِ. 21. ثُقَفٍ وَمَرَّاصِ.

XXVI. 2. فى الشَّمْس corrigirt aus dem ursprünglichen, sichtbar radirten كالشمس. 3. بِأَغْرَاضِ الجِمَادِ. 4. فَحَبَسْتُ. 4. فى كُلِّ الأُمُورِ. 6. مِمّا. 7. قَدْ شُعِفْتُ بِهِ. 7. بِمَوَاتِعِ خُنْسِ. 9. مَاجِدِ النَّفْسِ. 11. والدَّهْمِ, am Rande zu 13 ويروى يُنْفِقُه. 13. سَعْدُ النُّجُومِ. 14. اُنُوفُ القَومِ.

XXV. 7. الّتى ضَرَبَتْ. 14. كَانَّه. 16. فانجَرَدُوا. 17. مِنْ بَينِ مَحْجُونٍ. 23. تُجَلْجَلُ. 24. يَوْمَ وِرْدٍ. 24. مَكْحُولُ. 26. الوَجْهِ. 27. مِن صِلاء الشَّمْسِ. 31. هَاجَ بِهَا. 34. فَانقَضَّ. 37. إِنشَاغًا mit darüberstehendem معا. 39. فى حَيْثُ. 43. ثم ارتحلنَا. 52. ظِلَّ أَرْدِيَةٍ. 49. عَلَى أَطْرَافِهَا زَمَعٌ. 49. لَمّا وَرَدْنَا. 54. عُرْيَانٌ. 54. وكُلِّ خَيرٍ لَدَيهِ فَهْوَ مَقْبُولُ. 59. يُخَالِطُهُ. 61. تَكَامَلَ فيه. 62. مع mit darübergesetztem معا. 63. قَامَ مُعْتَدِلًا. 66. وَقَرْنُ الشَّمْسِ. 68. إلى التِبجارِ. 77. مُجلَانُ مُنْتَطِقٌ. 78. ثُم اَصْطَبَحتُ.

XIX. وقال عَبْدَةُ ايضا

2. مَآثِرُ أَرْبَعُ. 6. دَاخِلَةً لَكُمْ. 10. إِنَّ الضَّغَاينَ. 10. تُوضَعُ. 11. يُزْجِى. 14. النَّمَايَمَ. 16. ضَبِيَّهُمْ. 17. دَمِسَ mit معا darüber. 19. فَتَصَدَّعُوا. 24. عِزَّةٍ. 24. والأَقْرَبُونَ إِلَىَّ. Am Schlusse folgen noch die beiden in der Anm. S. 53 zu Vers 28 gegebenen Verse mit den Varianten im letzten Verse بالسَّلَامِ und عَنِ الوَدَاعِ; am Rande hiezu bemerkt: وصَحَّ الرواية عَنِ الدُعَآء.

XXII. 3. مِمَّا يُمِيطُ, das zweite Wort mit darüberstehendem معا. 5. وَصَاحَتْ. 7. كالنَّعامَةِ نَاقَتِى. 10. تُحاوِلُه. 11. فى الرَّخَآء. 11. Zweiter

Halbvers تَهالُكَ إِحْدَى. 13. فَإِنَّهُ. 15. رَأَيتُ زِبَادَ. 15. نَمِينَهُ. 18. فَأَصْبَحَتْ. 22. مَرُوعِ. 23. يَعَاسِيبُ. 23. قُودٌ كَآلشِّنَانِ. 24. مِنْ أَعْضَادِهَا. 24. جَمِيمًا. 26. خُدُودُهَا.

xxiii. Von diesem Gedichte finden sich nur, wie in V geordnet (vgl. Anm. S. 65) die Verse 13. 16. 15. 14. 23.—28.; alle übrigen fehlen.

16. الشَّفَاةَ وَٱلْقَذَعَا. 15. ولَمْ أَمْلِكْ بِأَنْ. 14. لَنْ تَعْقِلَا. 23. أَلْفَ بَخِيلًا. 26. In der Lesart L und V; cf. Anm. S. 64. 27. قَوَّمَ. 27. وَتَرَّصَهَا. 28. Wie in L und V nach der Anm. S. 64, nur mit der defecten Schreibung الثَّلَثُ.

Hierauf folgt in der Handschrift: وقال عَبْدُ يَغُوثَ بن وَقَّاصٍ الحَارِثِىُّ mit 20 Versen auf ـِيَا, deren erster Reim خَيْرٌ ولالِيَا.

xxiv. Beginnt wie L (vgl. Anm. S. 65) mit Vers 6, dem sich folgende anschliessen: 7. 19. 8. 9. 25. 26. 23. 20. 24. 21. 28. 29. 32. 17. 15. 33. 22; die übrigen fehlen.

6. وَلِىَ. 7. دُونَهُ وَخِلْتُهُ. 19. يا عَمْرُو إِلَّا. 24. رَاجِعٌ. 24. وَإِنْ تَخَالَقَ. 28. فَكِيدُونِى. 29. فَإِنْ عَرَفْتُم. 32. وَإِنْ كُنْتُم ذَوِى كَرَمٍ أَنْ لَا أُحِبَّكُمْ. 33. أُوتِيكُمْ نُضْحِى وَأَمْنَحُكُمْ, das letzte Wort mit معا darüber.

Es wiederholt sich dann das ganze Gedicht, eingeleitet mit غير ابى عكرِمَةَ, diesmal ohne Commentar und in der Reihenfolge der Thorbecke'schen Ausgabe; nur fehlt Vers 32 und am Schlusse ist der Vers وَاللَّهِ لَوْ كَرِهَتْ الخ, vgl. Anm. S. 65, angefügt.

2. حِينًا. 3. الوَأْىُ. 4. (sic!) وشمل الدَهْرِ تَجْمَعُنَا. 5. تَرْمِى und تُخطِئُ. 7. أَهْلَكَنَا انّنا. 12. أَياصِرُ. 12. فِيمَنْ. 16. رَجِى أَنْ لَا. 20. دُرْمٌ سِلاحى فما. 22. القَسْرُ مِنِّى. 23. عَفٌّ نَدُودٌ. 25. الصَّدِيق. 26. وَمَا لسانى. 26. بالمُنْكَرَّاتِ. وما. 34. راهِنًا.

Es folgen 11 Verse auf ـِرُ, eingeführt mit وقال الحرِثُ بن وَعْلَةَ الجَزْمِىُّ; der erste Reim ist الدَّوَابِرُ.

xxxiii. 4. بِأَرْوَاقِهَا. 7. كَأَنَّ أَجِيجَ النَّارِ. 8. جَدْبُهُ, das Dal eigens mit dem Punkte unten versehen. Der Codex hat dann noch: وزادنى فيها غير ابى عكرمة بيتين وهما, mit den beiden ersten Versen von V und L in der Anm. S. 88.

xxvii. 4. تُدْرِى عِرَاصَهُمْ يَمَانِيَةٌ تَزْهَى الرَّغَامَ دَرُوجُ. 6. جُنَّةٌ. 6. يَعْزِفُ اليَأْسُ. 7. بُرُوجُ.

Als 9. Vers der gleiche, wie in der Anm. S. 77 zu Vers 8, nur: وخُلَّاتٌ. Vers 16 später am Rande nachgeholt.

Die Handschrift fährt dann fort: وقال عوف بن الاحوص يهجو رجُل, mit 20 Versen auf آء; erster Reim إزَآء.

XXVIII. وقال عوف ايضا.

2. بِهَا. 6. لَاحَ. 8. قَد بَدَا und darüber geschrieben أَرَى ثُراها الاصل.

XXIX. وقال رَبيعَةُ بنُ مَقْرُومٍ اَحَدُ بنى قَيْظِ بن السَّيدِ.

3. فكابْنٌ.

XXX. Vers 4 steht vor Vers 3. 3. ايّامُهَـا. 10. وَهَرَّ. 15. يَزِينُ. 29. الحَزِيمَا. 35. بِتَيْمُنَ. 39. وَلكِنْ اَذْكُرُ آلآنَا.

Hier fügen sich dann fünf Seiten ein mit der Ueberschrift خَبَرُ يَوْمِ النِّسَارِ, eine ausführlichere Schilderung, belebt durch zahlreich eingestreute Verse.

XXXI. وقال ربيعة ايضا.

23. بِهَا.

XXXIV. 2. am Rande وبروى كشُعَاعِ البَرْقِ. 4. طَيِّبُ الرِّيقِ. 5. فى الصَّحْوِ, eigens mit ◦ über dem Ṣâd. 12. مَا أَرْقَبُهُ. 14. ظُلْعًا mit معا darüber, ط darunter. 15. اذا اللَّوْنُ und am Rande: وروى ابو جعفرٍ اذا اللَّيلُ انقَشَعَ وانكر اذا اللَّون. 21. يَنْضَحِ. 22. مُدِّى mit darüberstehendem معا. 27. عُصُفًا. 28. الشَّرَعُ. 30. بِهَا. 39. وُزُنُ. 39. الباس, beide Mal ohne ◦. 44. am Rande وبروى حُلَّانُهُمْ. Nach 52 schiebt sich auch im Constantinopeler Codex der Vers ‚V und auch L am Rande' (vgl. Anm. S. 92) ein, und zwar mit dem Nachsatze: لم يَرْوِ هذا البيتَ ابو عكرمةَ. 53. البِسَرَعُ mit معا darüber. 58. يُرْهَبُ. 59. أَمَّعَ und darüber ومَضَع geschrieben. Vers 65 findet sich zwischen den Versen 62 und 63. 66. قَلْبَهُ. 66. لِىَ مَوتًا. 68. am Rande: وبُرُون انقَفَعَ. 70. بِيسَمَا. 73. am Rande: الاصل قَدْ بَدَا مِنْهُ. 74. المَدَى. 78. فى الرَّاسِ بَيَاضٌ. 84. فَاَبَتْ. 99. am Rande: وبروى حين لَا يُعْطِى. 100. حِينَ لَا.

XXXII. 5. خُلَصَانى الذين. 16. عُجُمٍ. 16. am Rande: وَذُونَهُمْ ايضا. 18. نُلتَفَى und darüber geschrieben: معا ق ف. 19. أَعْجَزَتْهَا. 20. فُهُنَّ. 23. سَرَعَانُها. 25. مِثْلَ.

XXXV. 17. am Rande: أَسوَاقِ الحِجَازِ الاصل. 21. رِمَاحُ نَصَارَى. Nach Vers 22 folgen zu يوم الكُلاب, mit der Ueberschrift وحديثه, $8\frac{1}{2}$ Seiten, ähnlich wie nach XXX خَبَرُ يَوْمِ النِّسَارِ v. s.; auch hier sind zahlreiche

Gedichte und vereinzelte Verse eingefügt, die auf den يوم الكُلاب Bezug haben.

Das Gedicht fährt dann fort, wie bei Thorbecke, nur steht Vers 27 vor dem Verse 26.

xxxvi. Vers 7 ist eingeschoben zwischen die Verse 5 und 6.

xxxvii. 10. أَرْضًا تخيَّرَهَا لِدَارِ ابيهم. 11. عَلى مَكَانٍ. 11. فَكَأَنَّمَا. 14. am Rande: عمره يروى فَأَرَى النَّعيمَ. 19. ولَانَ قِيَادِى. 21. لَذَاذَةً. 21. غَوَادِى. 23. مُشَمِّرٌ. Vers 27 steht vor dem Verse 26. 32. والإِيرَادِ. Vers 35 fehlt.

xxxviii. 1. تلوَّما لا. 1. إِنَّ الرَّحِيلَ. 1. أَنْ لَا. 2. يسبق الإِسْرَاعُ. 5. امْسَى.

xxxix.

xl. 5. وَجِيفًا وَابسَاسًا وَنَقْرًا وَهِزَّةً. 7. بِعَيْهَامَةٍ. 10. مِنَ الأَرْضِ. 14. فَآضَ بِهَا. 15. رُؤُوسَ جِبَالٍ.

xli. 4. دَرَجَ المِشْيَةِ.

xlii. 1. عَفَا رَسْمُها إِلَّا الاثافىَّ وَمَبنَى الخِيَمْ. 5. بَعْدَ جَمِيعٍ. 6. فَهَلْ تُسَلِّى حُبَّهَا بازِلٌ ‖ مَا إِنْ. 7. ذات هِبَاتٍ لَا. 8. أَصُرُّهَا. 10. مِجْدَافُها, eigens mit einem Punkt unter dem Dal versehen.

Vielleicht möchte aus dem Obigen scheinen, als ob ich überflüssigerweise manches in die Collation aufgenommen hätte, was ja Thorbecke schon in seinen Anmerkungen zur Ausgabe des كتاب المفضليات berücksichtigt hat; aber ich wollte eben gleichzeitig ein wenig das Verhältniss des Constantinopeler Codex der Laleli-Moschee zu den von Thorbecke benützten Quellen illustriren. Andererseits dürfte möglicherweise zu dem Gebotenen geäussert werden, dass ich zu wenig geliefert hätte, indem ich die ergänzenden Gedichte des collationirten Manuscriptes nur angedeutet habe, ohne sie selbst vollständig anzuführen. Allein ich habe bei der vorliegenden Veröffentlichung lediglich die Absicht, für eine Gesammtausgabe des كتاب المفضليات auf das reichliche, ergänzende und ausführliche Material hinzuweisen, welches Constantinopel bietet, und dessen Wichtigkeit zu betonen.

Neue phrygische Inschriften.

Von

Paul Kretschmer.

I.

Die nachstehende Copie einer kurzen altphrygischen Felsinschrift verdanke ich Herrn Major von Diest, der sie bei einem Besuch des phrygischen Hochlandes im Jahre 1896 aufnahm und mir im August des folgenden Jahres zuschickte, als ich mich auf dem Orientalisten-Congress in Paris befand; ich nahm daher Gelegenheit, die Inschrift der Indogermanischen Section des Congresses vorzulegen. Sie steht an der Südostecke der sogenannten Midasstadt, 750 *m* südlich des Midasdenkmales, 3 Fuss über dem Boden oberhalb eines Sarkophag-Lagers und sieht ungefähr so aus (wirkliche Buchstabenhöhe 3·3 *cm*):

Der Anfang Bβα deckt sich augenscheinlich mit dem ersten Wort der altphrygischen Inschrift bei Ramsay, *Journal of the Royal Asiatic Society,* N. S. xv, 1883, Taf. 1, n. 5, dem in der Parallelinschrift n. 2 Baβα entspricht, d. h. der Lallname *Baba* (vgl. *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* S. 336). Bisher durfte man annehmen, dass Bβα verschrieben sei, aber angesichts des doppelten Beleges wird das einigermassen zweifelhaft; andererseits ist freilich

eine mit doppelter Media anlautende Nebenform von Βαβα auch recht merkwürdig.[1]

Der Rest der ersten Zeile lässt eine doppelte Lesung zu: entweder ιειεϝαχιτ (d. i. *jejevakit*) oder |ε|ϝαχιτ, wenn man die senkrechten Striche als Worttrennungszeichen, entsprechend den drei Punkten ⁝ der Inschriften vom Midasdenkmal, auffasst. Dann wäre ε als selbständiges Wort allerdings schwer zu erklären, etwa als *ē* ‚da', das FICK, *Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, I⁴, 6, freilich mit sehr zweifelhaftem Recht, ansetzt (vgl. auch BRUGMANN, *Grundriss*, II¹, 767, 804. *Griechische Grammatik*³ S. 243).

In dem darauffolgenden Zeichencomplex erkennt man sofort eine Verbalform von der Art des αδδαχετ der neuphrygischen Verwünschungsformel. Der vorletzte Buchstabe ist entweder ein verstümmeltes ξ oder aber es steht wirklich | da, das aus unbetontem ε entstanden ist wie in Αχινανολαϝαν[2] RAMSAY n. 6 gegen Αχενανολαϝος n. 1, 8. Κυβιλες[3] n. 11 = Κυβέλη.

In der 2. Zeile steht linksläufig Αραλα:[4] ich weiss zur Erklärung nur an den in Kleinasien mehrmals wiederkehrenden weiblichen Namen Ἄραρα zu erinnern, in Lykaonien: STERRETT, *Pap. Amer. School* III, n. 59; in Kilikien, *Journ. Hell. Stud.* 1891, S. 229, n. 6. 7, nach HEBERDEY-WILHELM, *Reise in Kilikien* S. 57, n. 130. Αραλα liesse sich gut durch Dissimilation aus Αραρα erklären,[5] und da ein Nomi-

---

[1] Anlautendes *dd* begegnet im Lykischen z. B. *Ddarseñma*.

[2] Nach ALFR. KÖRTE, *Athen. Mittheil.* XXIII, 1898, S. 85 Anm. wäre freilich auch Αχενανολαϝαν zu lesen möglich.

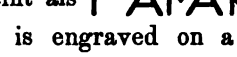
[3] KÖRTE (a. a. O. 120) liest diese Inschrift Ματαρ Κυβιλεζ. Das ζ ‚scheinen Abklatsch und Photographie zu bestätigen'. Das sogen. ζ ist wahrscheinlich mit dem Sigma gleichwerthig. Mit dem Nom. Sing. fem. Κυβιλες sind vielleicht die in Phrygien häufigen Nominative weiblicher Namen auf -ης, -ας zu vergleichen wie Ἄππης = Ἄππη *Einleitung* S. 346, Ναναϛ 341, Δουδας 337, Μας = Μα 338, Ἄμμιας = Ἀμμια 340, Νας = Να 341, Ἄννας 344, Ἀπφιας etc. 347, Τατας 348.

[4] Oder Αραγα? Ein Personenname Araχa (lyk. χ wird durch griech. γ wiedergegeben) steht auf einer lykischen Inschrift, Limyra n. 29. IMBERT, *Mém. Soc. Ling.* X, 26.

[5] Metathesis von *r* und *l* begegnet im Thrakischen: Ὄρολος (asl. *orlŭ*), dak. *Oroles* und Ὄλορος, Τάρουλος und Τάλουρος (TOMASCHEK, *Die alten Thraker* II², S. 10).

nativ an dieser Stelle nicht zu erwarten ist, müsste es Dativ sein; dann wäre allerdings anzunehmen, dass *-āi* damals schon zu *-ā* geworden war, wie es für die neuphrygischen Inschriften aus dem Dativ μανκα neben τα μανκαι (vgl. TORP, *Zu den phrygischen Inschriften aus römischer Zeit* S. 10. 14 f.) folgt. Die mit der unserigen ungefähr gleichalte Midasinschrift zeigt aber in Μιδαι λαϝαλταει das *-i* noch erhalten. Wie der Dativ zu verstehen wäre, könnte nur das Verbum lehren, für das sich leider schwer ein etymologischer Anhalt findet. Man kann als Sinn etwa errathen: ‚Baba hat hier der Arara gespendet, geweiht' oder dgl. Natürlich ist dies nur als Vermuthung zu nehmen, denn ohne Tasten und Rathen geht es nun einmal bei Inschriften, die in einem unbekannten Idiom abgefasst sind, füglich nicht ab.

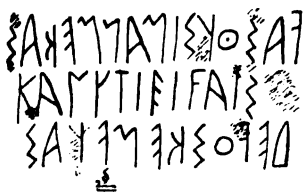
Neben dieser Inschrift sah v. DIEST eine zweite, ebenfalls drei Fuss über dem Boden und mit 33 *mm* hohen Buchstaben. Sie sieht nach einer Zeichnung ungefähr so aus:

Diese Inschrift ist offenbar identisch mit RAMSAY n. 4, wo aber der letzte Theil deutlich lesbar erscheint als  . RAMSAY bemerkt dazu: ‚This inscription is engraved on a rock above an altar, but great part of it has been broken away, and there was probably a line above and certainly a continuation of this line to the right.' Der Deutungen bieten sich mehrere, zwischen denen sich schwer entscheiden lässt, weil wir die Fortsetzung der Inschrift nicht kennen. SOLMSEN, KUHNS *Zeitschrift* 34, S. 61, vermuthet am Schluss σι μαναχιο, indem er μαναχιο dem neuphrygischen μανκα gleichsetzt, das TORP a. a. O. als μνημεῖον, *monumentum* gedeutet hat. Also: ‚Aba hat dieses Denkmal [gesetzt].' Möglich wäre aber auch den senkrechten Strich an fünfter Stelle als Worttrennungszeichen aufzufassen und Αβας Μαναχιο zu lesen: ‚Abas dem Manakios.' Den zweiten Namen habe ich *Einleitung* S. 188 mit dem weiblichen Namen Μάναχον (bei SCHLIEMANN, *Bericht über die Ausgrabungen in Troja* 1890, S. 31 ff. 1, 27) verglichen.

So gering das Ergebniss scheinen mag, das aus der neuen phrygischen Inschrift zu gewinnen ist, müssen wir doch schliesslich für jeden Zuwachs an Material dankbar sein, der unsere dürftige Kenntniss der phrygischen Sprache erweitert. Eine solche Vermehrung unseres Materials verdanken wir seit kurzem auch dem französischen Archäologen und Ethnologen E. Chantre, der im Jahre 1893 in Euyuk d'Aladja (d. h. Öjük bei Aladja) zwei Steinblöcke mit phrygischen Inschriften aus der Zeit des Midasdenkmales oder etwas jünger auffand und 1894 nach Konstantinopel transportiren liess.[1] Sie sind in seinem Werke *Recherches archéologiques dans l'Asie occidentale*, Mission en Cappadoce 1893, 1894 (Paris 1898) Taf. I, II veröffentlicht, und F. de Saussure hat sie ebenda S. 165 ff. ausführlich besprochen, ohne indessen eine Deutung für sie gefunden zu haben. Ich will bei dieser Gelegenheit wenigstens auf die erste dieser Inschriften genauer eingehen, deren Sinn ich einigermassen enträthseln zu können hoffe.

II.

Die Inschrift, die vollständig erhalten scheint, steht auf einer Felsplatte, welche in die Mauer der Herberge von Öjük verbaut war, so dass sich die Art, wie sie ursprünglich angebracht war, und ihr etwaiger Zweck nicht mehr erkennen lässt. Nach de Saussure's Untersuchung hat sie etwa folgendes Aussehen:[2]



In der nach links laufenden 1. Zeile erkennt de Saussure am Anfang richtig einen Personennamen Γαγους nach Art der aus grie-

[1] E. Kalinka hat in Konstantiopel Abklatsche der Inschriften angefertigt, die ich im k. k. Oesterreich. Archäologischen Institut benutzen konnte.

[2] Wie man sieht, fehlen hier Interpunctionen, die die Deutung der anderen altphrygischen Denkmäler erleichtern.

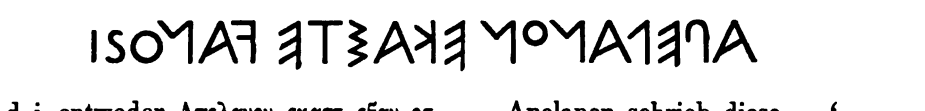
chischen Inschriften Phrygiens und Thrakiens bekannten Βαβους, Ουαδους, Απφους u. a., die ich *Einleitung* S. 223 zusammengestellt habe. Vielleicht deckt sich mit unserem Fασους der thrakische Βασσους bei MORDTMANN, *Athen. Mittheilungen* x, 320.

Danach theilt DE SAUSSURE vermuthungsweise σι μανμ' εκας ab und übersetzt ‚hoc monumentum sculpsit', aber er verhehlt sich auch nicht, was diese Deutung unmöglich macht: ein nach Art von griech. μνῆμα von der in neuphryg. μανκα steckenden Wurzel μαν- abgeleitetes Neutrum musste μανμαν lauten und konnte also keine Elision in der Schlusssilbe erfahren. Ausserdem ist es doch nicht gerade selbstverständlich, dass die beiden zusammenstossenden σ von Fασους σι nur einmal bezeichnet worden wären, wennschon dergleichen auf griechischen Steinen vorkommt. Das nächstliegende ist jedenfalls, Fασους ιμαν zu lesen. Ιμαν ist aber ein an der Grenze von Phrygien nach Pisidien sehr häufiger Name (Belege s. *Einleitung* S. 369). Fασους Ιμαν wäre also ein Doppelname, wie sie in Kleinasien nicht selten sind, z. B. Θουαν Παππαν, Pap. of Amer. School III n. 83. Ναναι Ουαξα n. 17. Παππας Οας n. 89. Παπα Αττα HEBERDEY und WILHELM, *Reisen in Kilikien*, n. 270, Νας ἡ καὶ Αβα ebenda n. 163, Ἀπφίᾳ τῇ καὶ Τάτᾳ, HEBERDEY und KALINKA, *Reisen im südwestlichen Kleinasien*, n. 42, Ἄπφιον Τατιάς, Ναναία Ἀμμία, Τατία ἡ καὶ Νάννη, *Einleitung* S. 357.

Den Rest der 1. Zeile löse ich auf in μ'εκας s. v. a. ‚me sculpsit'. εκας erkläre ich als 3. Person Sing. Act. des augmentirten Wurzelaorists von *kas-* ‚kratzen, eingraben': lit. *kasù* ‚grabe', *kasaũ* ‚kratze', lat. *cārō* aus **cāsō* ‚kratze (Wolle), kremple'. Also eine Bildung wie sanskr. *atan* aus **a-tan-t*, *amok* aus **a-mok-t*, avest. *čōišt*, *vaχšt* u. s. w. Dagegen muss εδαες auf dem Midasdenkmal, wenn es zu *dhē-* ‚setzen, machen' gehört, also auf **e-dhē-s-t*[1] zurück-

[1] Merkwürdig ist hier das αε für ē: DE SAUSSURE S. 172, Anm. 1 spricht eine Vermuthung aus, die auch mir gekommen ist, dass indogerm. ē im Phrygischen zu αε und weiter zu reinem ā geworden ist: Vgl. altphryg. ματαρ RAMSAY n. 11 = dor. μάτηρ und dazu jetzt Μάταρ auf einer griechischen Inschrift aus Galatien, *Journ. Hell. Stud.* XIX, S. 81, n. 58; neuphryg. αναρ RAMSAY n. XV; die Genitive auf -αϝος = griech. -ᾱος. Aber es widerspricht Ατες RAMSAY n. 1 = Ἄττης! — Phryg. ἄττηγος ‚Ziegenbock', bei Arnobius *attagus*, hat, wie SOLMSEN KUHNS *Zeitschr.* 34, 63

geht, ein *s*-Aorist wie sanskr. *aprās* (aus **a-prā-s-t*) von *prā-*, *ahās* von *hā-* u. s. f. sein. Das auslautende *-t* ist nach *s* abgefallen, wie im Sanskrit, während es nach Vocalen geblieben zu sein scheint (αδδακετ, αββερετ). Vielleicht trat aber dieser Abfall nur in gewissen Fällen, etwa im absoluten Auslaut und vor consonantischem Anlaut des folgenden Wortes ein, unterblieb jedoch vor vocalischem Anlaut. Dafür spricht die von de Saussure S. 173 citirte altphrygische Inschrift Ramsay n. 10:



d. i. entweder Απελανον εκαστ εϝαν οσ . . . ‚Apelanon schrieb diese . . .' oder Απελαν ονεκαστ εϝαν etc. ‚Apelan schrieb diese ? auf'; ονεκαστ würde die Präposition *ἀνά*, aiol. *ὀν*, ital. *an-*, goth. *ana* enthalten (vgl. griech. *ἀναγράφω*). Die erste Art der Wortabtheilung verdient aber wohl den Vorzug, weil zwischen dem 8. und 9. Zeichen ein grösserer Zwischenraum ist. εκαστ εϝαν, nicht εκασ τεϝαν abzuleiten empfiehlt sich aber wegen der sachlich und etymologisch passenden Deutung von εϝαν als ‚hanc' zu sanskr. altpers. avest. *ava-* ‚der da', asl. *ovŭ* ‚dieser'.

Die 2. Zeile von Chantre's Inschrift, Κανυτιειϝαις, erinnert sofort an Αρκιαεϝαις, Ramsay n. 1, Μεμεϝαις n. 2. 5. Torp (*Zum Phrygischen*, S. 8) führt das auslautende -ϝαις wohl richtig auf -ϝαιος zurück (vgl. osk. *Maiis* aus *Maios*) und erklärt die Bildung für patronymisch; de Saussure S. 171 erwägt auch metronymische oder gentilicische Bedeutung. Man könnte auch an Ethnika denken. Patronymische Bedeutung lässt sich bei Ramsay n. 1. 2. 5 nicht annehmen, weil hier der Name des Vaters schon im Genitiv hinzugefügt ist. Handelt es

---

richtig bemerkt, ursprüngliches *ā*. Ficks Vergleichung mit sanskr. *chágas*, altsächs. *scāp* muss fallen. Ich vermuthe, dass das Wort von dem Lallwort *atta* ‚Mann, Vater' (*Einleitung* S. 349, 355) mit einem *g*-Suffix abgeleitet ist, das in iranischen, besonders sarmatischen Personennamen wie Φάρναγος, Ἄμναγος (Müllenhoff, *Deutsche Alterthumskunde* III, 111) hypokoristisch verwendet scheint. Im Germanischen entspricht das *k*-Suffix in Deminutiven wie ags. *bulluc* ‚junger Bulle' und in Kosenamen wie ags. *Gifeca*, mhd. *Gibeche* (Kluge, *Altgermanische Stammbildungslehre* S. 29). Also *ἀττᾱγος* soviel als ‚Männchen'.

sich hier um Gentilnamen, wie lat. *Annaeus, Appaius, Luccaeus,* so würde die phrygische Namengebung der italischen immer näher rücken, mit der sie den Mangel an Compositis, die Doppelnamen, den Ansatz zu Praenomina theilt.[1] Ατες Αρκιαεϝαις Ακενανολαϝος, Βαβα Μεμεϝαις Προιταϝος entsprächen einem lat. *Publius Annaeus Quinti* (*filius*). Auf unserer Inschrift wäre dann freilich die Stellung des Κανυτιειϝαις nach dem Verbum auffallend; DE SAUSSURE will sie durch die Annahme metrischer Abfassung (⏑ – ⏑ – ⏑ – etc.) erklären, von der auch RAMSAY Anzeichen auf phrygischen Inschriften zu erkennen glaubte. Auf einer schon früher in Öjük gefundenen Inschrift, RAMSAY n. 13, glaubt DE SAUSSURE denselben Namen wie auf der unserigen zu erkennen. Er liest dort ϝασος Κανυτιειϝασο und vermuthet darin den Genitiv von ϝασους Κανυτιειϝαις. TORP (*Zum Phrygischen,* S. 19) versteht die Inschrift gänzlich anders: σεστ βυλνος ϝασος καζυ τ. εϝανο ‚es spricht(?) Bulnos Vasos'; καζυ soll dann die 1. Pers. Sg. Präs. Ind. zu εκαστ n. 10 sein. Die Lesung der Inschrift ist im Einzelnen so wenig sicher, dass eine nochmalige Untersuchung nöthig wäre, ehe sie verwerthet werden kann.

Die 3. Zeile beginnt mit δεϝοσκε. DE SAUSSURE vergleicht hiermit den ersten Theil der bekannten Formel in den neuphrygischen Verwünschungsinschriften: δεος κε ζεμελω oder ähnlich. Indessen hilft uns diese Formel, wie man sie auch übersetzen mag,[2] hier nicht

---

[1] Vgl. *Einleitung* S. 201.

[2] TORPS Erklärung von με ζεμελω κε δεος als ‚mit Hausgesinde und er selbst' (*Zu den phryg. Inschr.* 16. *Zum Phryg.* 4) scheitert daran, dass sich auch die Stellung με διως ζεμελω (RAMSAY n. VI) findet. Man müsste doch überhaupt bei seiner Deutung δεος με ζεμελω ‚er selbst mit Hausgesinde' erwarten, wie niemals geschrieben ist. Ausserdem findet TORP für δεος ‚selbst' gar keine etymologische Bestätigung und das mit με wechselnde δη lässt er unerklärt. Sein Einwand gegen meine Deutung ‚bei Himmel und Erde' (eigentlich ‚von Himmel und Erde', nämlich ‚verflucht'), dass die griechische Formel constant αὐτὸς τέκνων τέκνοις oder ähnlich laute, ist nicht stichhaltig: es kommen doch auch noch andere Formeln vor, die dem von mir angenommenen Sinne nahe kommen: ἔστω ἱερόσυλος θεοῖς οὐρανίοις καὶ καταχθονίοις Pinara CIG. 4259, ἁμαρτωλὸς ἔστω θεοῖς οὐρανίοις καὶ ἐπιχθονίοις Kyaneai, ἔξει τοὺς οὐρανίους θεοὺς καὶ καταγαίους κεχολωμένους Akmonia, RAMSAY, *Cities of Phrygia* S. 656. Diese Wendungen stehen freilich G. MEYERS Modification ‚bei den himmlischen und

viel weiter: in derselben Bedeutung wie dort δεος kann hier δεϝος schwerlich stehen. — Das darauf folgende κε wird dann allerdings dieselbe Verbindungspartikel wie in der neuphrygischen Formel sein. Hier ist sie früher (auch von mir) für das entlehnte griechische *καί* angesehen worden,[1] das in der Zeit der neuphrygischen Inschriften *κέ* gesprochen und oft geschrieben wurde. Angesichts von Chantre's altphrygischer Inschrift lässt sich diese Ansicht nicht gut aufrechterhalten. Denn in der Zeit, aus der diese Inschrift ihrem Schriftcharakter nach stammt, d. h. spätestens dem 5. Jahrh. vor Chr., war griech. *καί* noch nicht zu *κέ* geworden. Daher wird de Saussure Recht haben, wenn er — freilich ohne dieses entscheidende Argument hervorzuheben — phryg. κε mit dem enklitischen sanskr. *ca*, griech. *τε*, lat. *que* gleichsetzt.

Am Schluss der 3. Zeile ist με·ας sicher. Beim drittletzten Buchstaben schwankt de Saussure zwischen ᛉ und ᛘ; aber nach seiner Bemerkung S. 170 und nach dem hiesigen Abklatsch scheint mir auch ᚴ möglich. Es ist doch auch wohl an sich wahrscheinlich, dass hier dasselbe μεκας wie in der 1. Zeile vorliegt. Wir erhalten also ‚und ? hat mich eingehauen'. Demnach ist vor μεκας ein zweiter Name zu erwarten. Belegen lässt sich freilich Δεϝος als Personenname auf phrygischem Boden sonst nicht, soviel ich sehen kann, aber denkbar ist es jedenfalls als Verkürzung eines der thrakischen mit *deo-, dio-* zusammengesetzten Personennamen wie Δεόβιζος, Διοσκέβριος, *Diuzenus, Deopus, Diospor* (Tomaschek, *Die alten Thraker* II, 2, S. 31), so dass es genau dem griechischen Kurznamen Δίος entsprechen würde, der CIA. III, 2894 vorzuliegen scheint.

---

irdischen (Göttern)' noch näher, aber die Endung von ζεμέλω lässt sich damit nicht vereinigen (vgl. auch Solmsen *K. Z.* 34, 55). — Der Zusatz με κοννου κε ισνιο . . . auf einer Inschrift Hogarths n. 2 steht nicht in demselben Casus wie δεος und ζεμελω(ς), denn -ου ist phryg. = *ōi*, also Dativ Sing.: hierin mag also etwas wie ‚mit Haus und Kindern' stecken; vgl. ἵσται αὐτῷ ἀρὰ ἰς τὸν οἶκον καὶ τέκνα τέκνων in Akmonia, Ramsay a. a. O., S. 654. ισνιο vergleicht sich gut mit griech. ἰνίον ‚Sohn', ἴννοι ‚Kinder', *ἶνις* ‚Sohn, Tochter', die Meister *K. Z.* 32, 139 ff. auf *ἴσνιον, ἰσνις zurückgeführt hat.

[1] Anders Torp, *Zu den phrygischen Inschriften aus römischer Zeit*, S. 17.

Die Ausdrucksweise: ‚Vasus Iman hat mich eingegraben, Kanutieivais, und Devos hat mich eingegraben' erscheint durch die Wiederholung des Verbums etwas umständlich, aber wenn die 3. Zeile ebenso schliesst wie die 1., so ist die Wiederholung eben Thatsache; erklärlich wäre sie, wenn die 3. Zeile erst etwas später hinzugefügt worden wäre; ihr Schriftcharakter scheint freilich derselbe, wie der der ersten Zeilen. — Fraglich ist auch, ob sich das Eingraben oder Einmeisseln nur auf die Inschrift selbst bezieht oder etwa auf ein κενεμαν, d. h. eine jener ornamentalen Felssculpturen, wie wir sie aus dem Thal von Doghanlu kennen: das liesse sich nur entscheiden, wenn die Inschrift an ihrem ursprünglichen Aufstellungsorte gefunden worden wäre.

Der zweite der von CHANTRE gefundenen Inschriftblöcke trägt eine vierzeilige Hauptinschrift, für die DE SAUSSURE ebenfalls keine Deutung zu geben vermochte; auch ich muss vorläufig auf ihre Erklärung verzichten. Erwähnen will ich nur, dass die 2. Zeile, die wohl ιος νι Ακεναν εϝεσετι abzutheilen ist, dieselbe Verkürzung des Namens Ακεναναλαϝος (Gen.) vom Midasdenkmal zu enthalten scheint, die in der griechischen Inschrift bei STERRETT, *Papers of Amer. School* III, 504[1] vorliegt.

Auf einer der Schmalseiten desselben Blockes steht eine zweite Inschrift, von der DE SAUSSURE nur die erste Hälfte lesen konnte; sie lautet: ιος εϝιο εριτι καλυ ιοι . . . oder καλυιοι[τ]. εριτι ist hier wohl der Dativ Sing. eines *t*-Stammes wie δαδιτι, das auf der Grabschrift der Nenysria, RAMSAY n. IX, griechischem γυναικ*ί* entspricht. εϝιο ist vermuthlich der Dativ Sing. masc. desselben Demonstrativums,[2] zu dem das oben erwähnte εϝαν gehört (asl. *ovŭ* ‚dieser'); *-o* steht für altes *-ōi* (neuphryg. -ου). Mit dem folgenden καλυ erinnert die Inschrift an den ersten Theil der Verwünschungsformel ιος νι σεμουν κνουμανει καλουν αδδακετ. Für letztere Umschreibung steht in unserer Inschrift

[1] Ἀκενᾶ Gen.; vgl. *Einleitung* 201.

[2] Das *ι* ist freilich etwas räthselhaft: man vergleiche etwa neuphryg. αινιοι, RAMSAY n. IV, neben αινουν n. VI, sanskr. *sya-, tya-* neben *sa-, ta-*.

vielleicht die 3. Pers. Sing. Opt. eines Denominativums κακωιοιτ oder κακωιοιτο[1] im Sinne von κακοῖ, κακώνοιτο. Also: ‚Wer diesem Denkmal (oder dergleichen) Uebles zufügen sollte . . .' Zu bedauern ist, dass der Schluss des Satzes zerstört ist.

Fast ebensoviel Interesse wie die neugefundenen Inschriften selbst bietet ihr Auffindungsort, Öjük, nördlich von Boghaz-Köi, jenseit des Halys, also im nördlichen Kappadokien, Herodots Pteria, und so weit entfernt von der phrygischen Grenze, dass an eine Verschleppung der Steine von dorther nicht wohl gedacht werden kann. DE SAUSSURE lehnt den Gedanken ab, dass wir es hier mit einer phrygischen Colonie zu thun haben, er schliesst vielmehr aus dem Funde, dass die Bevölkerung von Pteria ein dem phrygischen aufs engste verwandtes Idiom gesprochen habe. Daran knüpft er die Bemerkung: ‚Ceci ne laisse pas de troubler le dogme ou la légende des Briges immigrés de Thrace et de l'isolement linguistique du phrygien en Asie Mineure. Nous entrevoyons plutôt que, du haut des montagnes d'Arménie jusqu'aux rives de l'Archipel, s'étendait une seule masse continue de peuples ariens arrivés également de l'Est.' Ich brauche kaum zu sagen, dass diese Folgerung gänzlich ungerechtfertigt ist. Wenn Herodot VII, 73 zufolge die soviel weiter östlich wohnenden Armenier ἄποικοι der Phryger waren und nach Eudoxos auch in der Sprache viel Phrygisches hatten, so stimmt dazu nicht schlecht, dass sich auch auf dem Wege von Phrygien durch das nördliche Kappadokien nach Klein-Armenien Spuren phrygischer Sprache finden (vgl. *Einleitung* S. 210). Für die Richtung der Ausbreitung dieser Völker folgt aus dem Funde von Öjük gar nichts. Wenn Strabo (XII, 553) berichtet, dass πᾶσα ἡ πλησίον τοῦ Ἅλυος Καππαδοκία ὅση παρατείνει τῇ Παφλαγονίᾳ, also auch die Gegend unseres Öjük, zweier Dialecte — Paphlagonisch und Kappadokisch — sich bediene, so braucht nicht gerade einer von diesen mit der Sprache der Inschriften von Öjük identisch, also phrygisch gewesen zu sein, da zwischen den Inschriften und Strabo ein Zeitraum von etwa

[1] Oder etwa κακυ ιοι? Vgl. neuphryg. ιοι, RAMSAY n. XXIII.

einem halben Jahrtausend liegt, in welchem die phrygische Bevölkerung längst in anderen Völkern aufgegangen sein konnte. Immerhin dürfte aber jetzt, namentlich für das Paphlagonische,[1] die Möglichkeit einer Verwandtschaft mit dem Phrygischen zu erwägen sein.

---

[1] Von den Personennamen, die Strabo als echtpaphlagonisch anführt, sind zwei zugleich phrygisch, Τίβιος (vgl. Steph. Byz. Τίβειον, τόπος Φρυγίας, ἀπὸ Τιβίου τινός) und Μάης (so REINACH für Μάνης der Hdsch., das auch phrygisch wäre) vgl. das Sprichwort εἷς Μᾶϊς ἐν Φρυγίᾳ (M. SCHMIDT, *Neue lykische Studien* 137). Phrygisch-thrakisch ist Κότυς, Name eines paphlagonischen Fürsten Xenoph. Ages. 8, 4, der aber Xenoph. Hell. IV, 1 Ὅτυς heist. Paphlag. Μόρζιος aus Μόρδιος (vgl. *Einleitung* 196), das in dem phrygisch gebildeten Stadtnamen Μορδιάιον oder Μόρδιον steckt. Das einzige paphlagonische Wort, das wir kennen, γάγγρα ‚Ziege', lässt sich als indogermanisch erklären (s. *Einleitung* 207).

Der angebliche Ersatz des Artikels durch das Pronomen.

Von

D. H. Müller.

In dem letzten Heft der *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (Bd. LIII, S. 525 ff.) vertheidigt H. WINKLER seine These von dem ‚Ersatze des Artikels durch das Pronomen' gegen die Einwendungen von F. PRAETORIUS (das. S. 2 ff.). Ich kann nicht umhin zu erklären, dass mich die Beweisführung WINKLERS nicht überzeugt hat, und will es hier versuchen, die wichtigsten Beweispunkte einer Prüfung zu unterziehen.

Ich beginne mit dem auch von WINKLER an die Spitze gestellten Fall, mit der sabäisch-jüdischen Inschrift (GL. 394 und 395) welche nach WINKLER lautet:

𐩥 | 𐩡𐩱𐩧𐩸𐩺𐩥 | 𐩬𐩺𐩣𐩪𐩹 | 𐩬𐩬𐩣𐩢𐩧 | 𐩣𐩪 | 𐩫𐩧𐩨𐩩𐩥 | 𐩫𐩧[𐩨]
𐩥 | 𐩣𐩧𐩠𐩦 | 𐩥 | 𐩥𐩣𐩠𐩴𐩨𐩲 | [𐩱]𐩴𐩧𐩠𐩹 | 𐩴𐩠𐩺𐩨𐩧 | 𐩥𐩣𐩠𐩠𐩡𐩱
𐩥𐩠𐩣[𐩱 | "

‚Gesegnet und gepriesen sei der Name des Barmherzigen, des Herrn des Himmels und Israels, und
ihres Gottes, des Herrn der Jehûd (von Jehūda), der geholfen hat ihrem Diener . . . Šahir^{m} und
seiner Mutter etc.'

𐩫𐩧𐩨𐩩𐩥 | 𐩫𐩧𐩨 habe ich mit GLASER und HALÉVY ‚gesegnet und gepriesen', nicht ‚es segne und sei gesegnet' übersetzt, denn dem ‚es segne' fehlt das Object, und es handelt sich hier auch zunächst um eine Danksagung an Gott. Wir haben also das erste Wort بُورِك

oder בְּרִיכָ zu lesen. Der Anfang klingt auch an Formeln der jüdischen Liturgie an: ברכו את יהוה המברך ‚preiset Jahweh, den Gepriesenen'; ברוך יהוה המברך ‚gepriesen sei Jahweh, der Gepriesene'. Damit ist ferner zu vergleichen Ps. 113, 2—3: יהי שם יהוה מברך und מהלל שם יהוה, endlich die palmyrenische Formel (Vogüé 77 ff.): בריך שמה לעלמא מבא ורחמנא.

Das Suffix in 𐩱𐩣𐩤𐩥𐩱 kann sich nicht gut auf Israel, sondern nur auf die Stifter beziehen. Winkler behauptet zwar, dass die Deutung ‚gepriesen sei der Name ihres Gottes, welcher geholfen hat Š. und seinen Angehörigen' über das hinausgehe, was zulässig sei; dies kann ich aber durchaus nicht finden. Möglich bleibt allerdings auch, dass das Suffix sich auf das folgende 𐩣𐩤𐩥 bezieht. Wir hätten dann zu übersetzen ‚und ihres Gottes, nämlich des Herrn (Gottes) von Jehūda'.

Ich gebe hier eine hebräische Uebersetzung der Inschrift und lasse dabei die Weihenden in erster und dritter Person sprechen:

בָּרוּךְ וְיִתְבָּרַךְ שֵׁם הָרַחְמָן אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וּ[אלהי] יִשְׂרָאֵל וְ
אלהיהם [אֱלֹהֵינוּ] אֲדוֹן [אֱלֹהֵי] יְהוּדָה [הַיְּהוּדִים] אֲשֶׁר [עָזָרָנוּ] עָזַר עַבְדָּם שרר ו
אמו

Aus dieser Uebersetzung und Nebeneinanderstellung der 2. und 3. Person wird Jedermann ersehen, dass die stilistischen Wendungen durchaus keine unübersteiglichen Schwierigkeiten bieten, man muss sich nur vergegenwärtigen, dass sich in dieser kleinen Inschrift jüdischer und sabäischer Einfluss kreuzen. Das einzig Auffallende an diesem Texte ist 𐩱𐩣𐩤𐩥𐩨𐩱, d. h. das pron. Suffix plur. ‚ihrem Diener'.[1] Dies lässt sich auf folgende Weise erklären: Dem judaisirenden Sabäer, der diese Inschrift gesetzt hat, war der Monotheismus nicht ganz zum Bewusstsein gekommen, und die verschiedenen

[1] Glaser selbst sagt übrigens (*Revue des Études juiv.* XXIII, p. 123): ‚La lettre ו qui se trouve isolée entre les mots עבדהמו et שהרם est due évidemment à une dittographie de ma part. J'ai probablement mal copié aussi le mot עבדהמו, que j'aurai mis pour עבדהו.' Ich gebe Winkler gern zu, dass dies nur eine Vermuthung von Glaser sei, aber die Möglichkeit der Verschreibung ist immerhin vorhanden. Das Fundament für die These Winklers ist also sehr schwach.

Epitheta Gottes ‚Barmherziger', ‚Herr des Himmels und Israels', ‚Herr Juda's' mögen ihm als verschiedene Götterwesen erschienen sein. Dies erklärt am besten das Suf. plur. in 𐩲𐩨𐩵𐩠𐩣𐩥.[1]

Ich muss aber meine Verwunderung darüber ausdrücken, dass Winkler 𐩧𐩢𐩣𐩬𐩬 | 𐩧𐩧𐩣𐩢𐩬 schreibt und danach übersetzt, während er selbst in dem Facsimile der Inschriften Gl. 394 + 39 zu S. 335 seiner ‚Altorientalischen Forschungen' 𐩧𐩢𐩣𐩬𐩬 | 𐩧𐩧𐩣𐩢𐩬 hat, was ja die Sache sehr ändert. Halévy hat bereits die Bedeutsamkeit dieses 𐩨 hervorgehoben, Glaser hat nie bestritten, dass zwischen 𐩧𐩣𐩢𐩬 und 𐩧 ein Buchstabe steht. Das Facsimile Winklers lässt aber darüber gar keinen Zweifel. Diese Lesung wird übrigens auch von Hal. 63, 7 𐩧𐩢𐩣𐩬𐩬 | 𐩧𐩧𐩣𐩢𐩬[𐩧] bestätigt. Demnach scheint der Stifter der Inschrift 𐩺𐩩𐩧𐩱𐩡 mit 𐩧𐩧𐩣𐩢𐩬 auf gleiche Stufe zu stellen; es ist das apotheosirte ישראל, wie Stammes- und Städtenamen oft neben Göttern genannt werden. Das dritte göttliche Wesen ist 𐩧𐩨𐩺𐩠𐩵. אלההמו bezieht sich natürlich auf die Stifter. Ins Hebräische übertragen lautet also die Inschrift:

בָּרוּךְ וְיִתְבָּרֵךְ שֵׁם הָרַחְמָן שָׁבַשָּׁמַיִם וְיִשְׂרָאֵל וַ
אלֹהֵיהֶם רַבִּיהֶד אֲשֶׁר עָזַר עַבְדָּם שהר וכו׳׳

Entfällt nun jede Nöthigung an 𐩲𐩨𐩺𐩠𐩣𐩥 herumzudeuten, so will ich dennoch Winklers Versuch, diese Form anders zu erklären, einer Prüfung unterziehen.

Winkler sagt: ‚אלהים oder האלהים ist im Munde eines Juden sowohl Appellativum als Nomen proprium und in unserem Falle soll אלההמו das אלהים, welches Gottesname ist, wiedergeben.'

Dagegen möchte ich bemerken, dass אלהים oder האלהים im Hebräischen (oder im Munde eines Juden) niemals Nomen proprium in dem Sinn wie יהוה bei den Juden oder כמוש bei den Moabitern sei, vielmehr kann es nur ‚Gott' oder ‚der Gott' ὁ θεός, der einzige vom Volke verehrte Gott sein. Ein solches Wort verträgt nicht nur, sondern fordert auch häufig das pronominale Suffix.

---

[1] Das Suffix auf Israel oder Juda zu beziehen und anzunehmen, dass der Weihende ein Client der Juden war, halte ich für nicht wahrscheinlich.

Auf die Einwendung Praetorius', dass man ja anderwärts אלההו ‚sein Gott' finde (Miles i, 3. *ZDMG.* 30, 680), antwortet Winkler (S. 529 unten): ‚Der Hinweis auf אלההו ist daher falsch, denn אלה steht nie als Appellativum, sondern stets im selben Sinne wie sonst שימהו mit folgendem Gottesnamen.'

Wenn hier nicht eine Verschreibung vorliegt, scheint mir die Distinction Winklers dem Thatbestande zu widersprechen. Schon in der von Praetorius angeführten Stelle

𐩨𐩤𐩧𐩣 | 𐩨𐩲𐩡 | 𐩧𐩣𐩪𐩵 | 𐩣𐩠𐩠𐩡𐩱 | 𐩣𐩺𐩬𐩤𐩠

kann 𐩠𐩡𐩱 nur Appellativum sein, und ob 𐩧𐩣𐩪𐩵 wirklich den Namen eines Gottes und nicht vielmehr wie phön. בעל שמם, pal. בעל שמן ‚Herr des Himmels' bedeutet, möchte ich umso weniger mit Sicherheit behaupten, als ja *Sab. Denkm.* 1, 3 𐩧𐩣𐩪𐩵 steht:[1]

𐩨𐩤𐩧𐩣 | 𐩨𐩲𐩡 | 𐩧𐩣𐩪𐩵 | 𐩧𐩬𐩤𐩠

Vgl. man Os. 36, 2: [𐩨𐩤𐩧𐩣] | 𐩨𐩲𐩡 | 𐩨𐩣𐩠𐩡𐩱 | 𐩧𐩣𐩪𐩵 | 𐩣𐩺𐩬𐩤𐩠
CIS. 8, 2: 𐩨𐩣𐩤𐩧𐩣 | 𐩠𐩡𐩱 | 𐩬𐩬𐩺𐩤 | 𐩣𐩠𐩠𐩡𐩱 | 𐩨[𐩤𐩣𐩨
endlich Akad. ix, 2: 𐩨𐩣𐩤𐩧𐩣 | 𐩠𐩡𐩱𐩡

so geht daraus hervor, dass 𐩧𐩣𐩪𐩵 ‚der Gott des (Stammes) Amîr' ist. In gleicher Weise wird 𐩬𐩬𐩺𐩤 der ‚Gott der Ḫas'm' geheissen; in der letzten Inschrift wird einfach von dem Gotte der Ḫas'm geredet ohne Nennung des Namens der Gottheit.[2] Eine wirkliche Differenz in der Bedeutung von 𐩠𐩡𐩱, 𐩣𐩠𐩠𐩡𐩱, 𐩣𐩠𐩠𐩡𐩱 an den angeführten Stellen und 𐩣𐩠𐩠𐩡𐩱 der sabäisch-jüdischen Inschrift kann ich nicht constatiren.

Aber selbst wenn man von allen vorgebrachten Einwendungen absehen will, bleibt immer noch die Frage offen: Wie kann denn durch das ‚artikelhafte' Pronominalsuffix aus einem Singular ein Plural gemacht werden? — Selbst wenn man ihm die demonstrative

---

[1] Die Form 𐩧𐩣𐩪 kommt in dieser Inschrift noch zweimal vor, kann also nicht Schreibfehler sein. Die Lesung *samwaj*, die von gewisser Seite so ungestüm gefordert wird, ist mindestens sehr zweifelhaft.

[2] Vgl. auch CIS. 25, 3 und 26, 6.

Kraft zuspricht, muss ihm jeder Einfluss auf Numerus und Genus abgesprochen werden.[1]

Ferner wenn 𐩪𐩣𐩺𐩺𐩵𐩨 auch hebr. אלהים (oder האלהים) repräsentiren sollte, so wird ja אלהים im Hebräischen (mit sehr geringen Ausnahmen) als Singular angesehen, und in der That zeigt ja das folgende 𐩵𐩹 und 𐩨𐩥𐩹𐩺, dass es auch die Inschrift als Singular betrachtet. Dann bleibt das Pluralsuffix in 𐩪𐩣𐩺𐩥𐩵𐩬, um dessentwillen alle diese künstlichen Umdeutungen unternommen worden sind, unerklärt.

Der zweite wichtige Fall, den Winkler anführt, ist im Titel der letzten Könige von Saba':

| 𐩪𐩣𐩺𐩵𐩹𐩬𐩨𐩪 | 𐩧𐩥𐩲𐩱𐩪 | 𐩧𐩪𐩣𐩹𐩢𐩷𐩪 | 𐩥𐩥𐩱𐩹𐩠𐩪 | 𐩨𐩵𐩸 | 𐩨𐩵𐩸𐩣𐩲
𐩧𐩣𐩺𐩧𐩪 | 𐩣𐩥𐩪𐩫

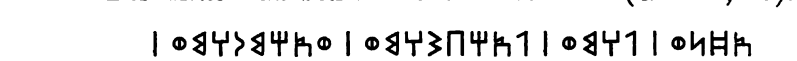
‚König von Saba' und Raidân und Ḥadramaut und Jamanat und ihrer Beduinen zu Berg und Thal.'

Nach meiner Auffassung bezieht sich das Suffix auf die vorangehenden Länder, und 𐩧𐩣𐩺𐩧𐩪 | 𐩣𐩥𐩪𐩫 sind adverbiell oder als Accusativ loci (ظرف) zu fassen, wie برًا وبحرًا *terra marique*. Dadurch sind alle Schwierigkeiten beseitigt. Die Hervorhebung der Beduinen hat seinen guten Grund. Die arabischen Sultane von heute beherrschen weite Länderstrecken, aber vielfach nur nominell; denn die Beduinen streifen in ihren Gebieten herum, berauben die Karawanen und lauern dem Herrscherhause auf bis in den Bereich der befestigten Burgen. So war es gewiss auch in alter Zeit. Mancher kluge und mächtige Fürst hat wohl für kürzere oder längere Zeit die Beduinen im Zaume gehalten. Dies drückt der etwas pomphafte Titel durch 𐩧𐩣𐩺𐩧𐩪 | 𐩣𐩥𐩪𐩫 | 𐩪𐩣𐩺𐩵𐩹𐩬𐩨𐩪 aus; es konnte aber nicht 𐩨𐩵𐩹𐩬𐩨 heissen, weil ja auch ausser diesen Ländern Beduinen existirten, die dem Könige von Saba' nicht unterworfen waren.

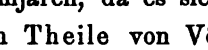
---

[1] Wenn sich Winkler auf das n. pr. fem. 𐩪𐩺𐩣𐩨𐩧𐩺𐩨 beruft, um die Gewissenhaftigkeit der Schreiber in Bezug auf das Genus zu verdächtigen, so möchte ich bemerken, dass dieser Eigenname ‚seine Tante' bedeutet und mit Rücksicht auf irgend einen Neffen beigelegt worden sei. Es liegt also gar kein Grund vor, hier ein fem. zu erwarten.

Der dritte Fall betrifft die Stelle Mareb II (Gl. 618, 75):



‚So gaben Sie (der König) ihnen Urlaub, Ihren Abessiniern und Himjaren'

d. h. den bei ihm beschäftigten oder ihm unterthänigen Abessiniern und Ḥimjaren, da es sich ja, wie Praetorius schon hervorgehoben hat, um Theile von Völkern handelte. Wie man von päpstlichen Schweizern reden durfte, so konnte man auch von königlichen Ḥimjaren und Abessiniern reden. In  der Vertragsstelle ist vielleicht (= ב + ל) als Präposition zu fassen und gegen (in Bezug auf) einander zu setzen.

Es bleibt also noch übrig, die Formen שמסרמו, שמסהו und אשמשהמו zu besprechen, wo Winkler selbst seine frühere Ansicht aufgegeben hat. Dagegen weigert er sich die Auffassung von שמסהו als ‚seine Sonnengottheit' zu acceptiren und schlägt für שמסם, wo es mit einem Suffix oder vor einem Eigennamen steht, die Bedeutung ‚Göttin' vor.

Zu dieser Verallgemeinerung der Bedeutung scheint mir kein hinreichender Grund vorzuliegen. An der Stelle Os. 35 muss so lange für ein Epitheton und Correlat zu als Beiname der Könige von Saba' angesehen werden, als nicht an anderer Stelle sicher eine Gottheit תנף nachgewiesen werden wird.[1] Uebrigens ist mir wenigstens auch im Assyrischen kein Fall bekannt, wo *ištar* so weit seine ursprüngliche Bedeutung verloren hätte, dass darauf noch der Name einer anderen Göttin folgen würde, vielmehr scheint in der That *ištar* und *ištarāt* nicht Göttin und Göttinnen überhaupt, sondern die Ištargottheiten zu bezeichnen. Dass man mehrere ‚Samsgottheiten' oder ‚Ištargottheiten' oder ‚Ba'algottheiten' verehrt habe, und zwar gleichzeitig und neben einander, widerspricht durchaus nicht dem, was wir von orientalischer Religion wissen. Gleichviel

[1] Ebenso wenig kann Hal. 686, 5 (= *ZDMG.* xxvi, 417) ודאב | תנבר | בשמסהמו | ודהדו ‚und sie stellten es in den Schutz des Wad'ab, unter Anrufung der Sonnengottheit, der Mächtigen', תנבר Name einer Gottheit sein. Desgleichen ist משרקין | שמסהמו (Derenbourg, *Les Monum. de la Bibl. nat.* 1, 2) zu übersetzen ‚ihre Sonnengottheit, die Aufgehende'.

wie 𐩱𐩣𐩧 aufgefasst wird, für die Frage des demonstrirenden Artikels bleibt dies irrelevant.

Nun hat aber Winkler für diese Erscheinung einige Beispiele aus dem Assyrischen angeführt, so weit ich aber sehe, sind die Stellen: *ḫuraṣu ipir šadi-šu* (Delitzsch *māti-su*); *uknû ṭi-ib šadi-šu* (Delitzsch *mati-šu*[*n*]); *níšu ša ṣiri-šu* (Delitzsch erklärt *ŠU* als Bestandtheile des Ideogramms) lauter ἅπαξ λεγόμενα und mindestens sehr unsicher.[1] Die beiden Ortsnamen kommen wohl kaum in Betracht, es bleibt demnach nur *ana šadi-šu íli* ‚er floh ins Gebirge' und *ina umi-šu* ‚damals', wobei aber im Semitischen nicht allgemein ‚ins Gebirge' gemeint sein kann, sondern in das ihm zugängliche Gebirge oder dergleichen. Möglicherweise liegt hier ein adverbieller Gebrauch vor (was ja Winkler selbst nahelegt), und das *šu* oder *š* entspricht hier dem ה locale des Hebräischen.

Auch arab. *jauma-hu* heisst nicht einfach ‚jenen Tag', sondern ‚seinen Tag', d. h. den Tag, der ihm noch übrig blieb; es liegt also in der That ein sachlicher Unterschied zwischen *jauma-hu* und ‚jenen Tag' vor und kein rein formaler.

Freilich bleibt die Thatsache bestehen, dass im Aethiopischen Fälle wie ብእሲሁ፡ ‚der Mann', ዕዳዊሆሙ፡ ‚die Männer', wenn auch selten, vorkommen. Es ist mir aber sehr zweifelhaft, ob wirklich hier Pronominalsuffixe vorliegen, wie man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist. Mir scheinen vielmehr die alten Personalpronomina *hû* ‚er', *hōmu* ‚sie', die im Aethiopischen durch Demonstrativa verdrängt worden sind, erhalten zu sein. ብእሲሁ heisst also nicht *Mann* + *sein*, sondern *Mann* + *Er* etc. Vgl. z. B. hebr. אדני הוא ‚der Herr selbst' (Jes. 7, 14), היהודים המה ‚die Juden selbst' (Est. 9, 1). Sichere Beispiele für den Ersatz des Artikels durch das pronominale Suffix in den semitischen Sprachen sind nicht vorhanden, am allerwenigsten im Sabäischen.

[1] Selbst aber zugegeben, dass Winklers Lesung und Auffassung dieser Stellen richtig seien, so können sie nur bedeuten: ‚das Gold, der Staub seines Berges', d. h. des Berges, wo Gold gefunden wird; ebenso ‚der Löwe seines Dickichts', d. h. des Dickichts, wo er sich aufhält.

Anzeigen.

J. Guidi, *Il ‚Fetḥa Nagast' o ‚Legislazione dei Re' codice ecclesiastico e civile di Abissinia.* Zwei Bände — äthiopischer Text, Rom 1897, und italienische Uebersetzung, ebenda 1899 — veröffentlicht in den *Pubblicazioni scientifiche del R. Istituto Orientale in Napoli.* Tomo II und III.

Vor zehn Jahren hatte Guidi mit Rücksicht auf die damaligen Beziehungen seines Vaterlandes zu Abessinien seitens der italienischen Regierung den ehrenvollen Auftrag erhalten, die einzige im Habesch vorfindliche geordnete und allgemein hochgehaltene Sammlung von kirchlichen und bürgerlichen Gesetzen, das unter dem Namen ፍትሐ ፡ ነገሥት ፡ bekannte Rechtsbuch der abessinischen Christen, nach einer von der Schoa-Mission mitgebrachten Original-Handschrift zu veröffentlichen und in Form einer Uebertragung ins Italienische weiteren Kreisen zugänglich zu machen. In den zwei hier zu besprechenden Büchern erfreut uns der emsige Forscher mit der denkbar glücklichsten Lösung seiner doppelten Aufgabe.

Von den beiden mächtigen Bänden umfasst der vor zwei Jahren erschienene den äthiopischen Text auf 339 Seiten zu je zwei Columnen. Die typographische Reproduction dieses dem erlauchten Mäcen orientalischer Studien, Sr. Majestät Oskar II., König von Schweden und Norwegen, gewidmeten Theiles darf geradezu ein Meisterwerk der Buchdruckerkunst genannt werden. Ein gewisses Streben, dem abes-

sinischen Codex juris dabei ganz das Ansehen eines orientalischen Manuscriptes zu verleihen, erscheint durch das ganze Buch consequent durchgeführt, bis auf den gelben Ton der Farbe des Papieres und die kleinsten Details herab. Auf dem Titelblatte heisst es: ፍትሐ፡ነገሥት። ተኃትመ፡በሀገረ፡ሮሜ፡በ፲፻ወ፰፻ወ፹ወ፰ዓመተ፡ምሕረት። Die Seitenzahlen sind äthiopisch. Auf die erklärenden Noten in amharischer Sprache wird in morgenländischer Manier nur mit Sternchen, Kreuzen und ähnlichen Zeichen verwiesen. Der Druck selber ist doppelfarbig, schwarz und roth: in letzterer Farbe erscheinen die Aufschriften der einzelnen Abschnitte, Capitel und Paragraphen, die in den Text eingestreuten Angaben der diversen Quellen, der Name Jesu Christi u. dgl. — Der zweite nicht minder elegant ausgestattete, im abgelaufenen Jahre publicirte Band bringt auf 543 Seiten die Uebersetzung und einen ungemein reichlichen kritischen Apparat.

Der Umfang des ganzen Werkes zeigt schon, dass Guidi eine grosse Arbeit zu bewältigen hatte; dass diese aber noch ungleich schwieriger war, wird sich aus den folgenden Ausführungen ergeben. Freilich wird nur derjenige die Leistung Guidis zu würdigen wissen, der sich mit dem Codex eingehender beschäftigt; dem wird aber dann selbst die Zeit, die der Herausgeber benöthigte, um sein Unternehmen zum vollen Abschlusse zu bringen, verhältnissmässig nicht allzulange erscheinen. Guidi hat das ihm vorgesteckte Ziel, der Praxis zu dienen, ebenso glücklich erreicht, wie er das Studium der Geez-Sprache nach allen Richtungen hin hiemit in hervorragender Weise gefördert hat.

Die Edition des Textes stützt sich auf die eingangs erwähnte Original-Handschrift; dieselbe stammt aus der Zeit des Königs Salomon II. (1777—1779), und ist somit über 200 Jahre alt. Ausser diesem mit amharischen Glossen versehenen Codex benützte Guidi von den verschiedenen in Europa vorhandenen Copien vorzugsweise eine Berliner (mss. or. fol. 595) und eine Pariser (fonds éthiop. 124). Der Herausgeber bezeichnet die erste der vorstehend genannten Handschriften mit A., die beiden anderen mit B. und P.

Der Name ‚Feṭha Nagast' ist bereits bekannt: zwei Abschnitte aus demselben sind schon veröffentlicht und übersetzt worden, und zwar das Capitel xliv ‚Ueber die Könige' አንቀጽ ፡ ፵ወ፬ ፡ በእንተ ፡ ነገሥት ፡ ወውእቱ ፡ ፎምዕራፍ ፡, von Fr. A. Arnold, Halis Saxonum mdcccxli, sowie das Capitel xxiv ‚Ueber die Ehe' አንቀጽ ፡ ፳ወ፬ ፡ በእንተ ፡ ፍጎረት ፡ ወሕፄ ፡ ወአውስቦ ፡ ወዘይተልዎ ፡ ለዝንቱ ፡, von J. Bachmann, Berlin 1889 (*Corpus iuris abessinorum*), doch hat uns erst Guidi in genauerer Weise mit der Genesis und dem Wesen unseres abessinischen Gesetzbuches bekannt gemacht. Dieses ist vor allem kein Originalwerk, sondern — und darin lagen die Hauptschwierigkeiten der Herausgabe — die stellenweise überaus mangelhafte Uebersetzung einer gegen die Mitte des 13. Jahrhundertes in Aegypten zustande gekommenen, arabisch geschriebenen Gesetzessammlung. Nachdem nämlich damals unter den koptischen Christen mangels eines geschriebenen Gesetzes ganz regellose und auf die Dauer unhaltbare Zustände eingerissen waren, verfasste ein Araber, namens Al-asad-ibn-al-'assâl, unter dem Titel مجموع قوانين ein Compendium von Gesetzen und Vorschriften, die er grösstentheils dem Alten und Neuen Testamente, etlichen apostolischen Schriften und den Beschlüssen verschiedener Concilien entnommen hatte. Nach Guidis Ansicht diente demselben das 200 Jahre früher vollendete Werk eines syrischen Landsmannes und Glaubensgenossen, des Nestorianers Ibn-aṭ-ṭajjib, als Vorlage. Nicht uninteressant ist es, dass der von den bürgerlichen Gesetzen handelnde zweite Theil des مجموع قوانين stellenweise mohammedanisch angehaucht ist. Jedenfalls war es nur klug, wenn der Autor darauf Rücksicht nahm, dass seine Glaubensbrüder in Aegypten mitten unter mohammedanischen Arabern leben mussten. So dürfte es uns mit Guidi übrigens auch nicht wundernehmen, wenn Al-asad-ibn-al-'assâl für das bürgerliche Gesetz vielleicht sogar ein muselmanisches, und zwar speciell ein schafe'itisches Rechtsbuch, etwa das Tanbîh von Abû Isḥaḳ aš-Širâzî, benutzt hätte. Sonderbarerweise ist dieses Jus canonicum et civile trotz mancherlei Bestimmungen, die nur für Aegypten gelten konnten, für Abessinien aber ganz belanglos waren, dennoch tale quale ins

Aethiopische übersetzt worden und bei den Abessiniern bald zu hohem Ansehen gelangt. Doch hat es seinen Titel geändert: es heisst jetzt nicht einfach ‚Compendium von Gesetzen', sondern ፍትሐ ፡ ነገሥት ። ‚Gesetzgebung der Könige'. Diese Titeländerung, die an den Namen eines syrischen Rechtsbuches ܢܡܘܣܐ ܕܡܠܟܐ ‚Gesetze der Könige' erinnert, ist wohl begründet. Unser Codex unterscheidet sich nämlich von ähnlichen im Habesch vorfindlichen Werken dadurch, dass er nicht blos das canonische Recht behandelt: der grössere, zweite Theil, der sich mit dem bürgerlichen Gesetze befasst, wurde zum unterscheidenden Merkmal, und zwar hat man mit Rücksicht auf die weltliche Obrigkeit den Titel eines Abschnittes aus diesem zweiten Theile, des Capitels über die Könige, zum Namen des ganzen Codex gemacht. Auch sonst erscheint äusserlich die Spur des arabischen Ursprungs verwischt. Der Vorrede des arabischen Originals, die auch in der äthiopischen Uebertragung durch die Anfangsworte ስብሐት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ዘአክበረነ ፡ . . . und das darauffolgende ወእሞድኅረ ፡ ዝንቱ ፡ seine arabische Herkunft nicht verleugnet, ist eine kurze Einleitung vorangestellt, die zum Unterschiede von der arabischen mit dem gewöhnlichen በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ beginnt und eine auf die Entstehung des Gesetzbuches bezügliche Legende überliefert. Darnach soll den unter Constantin dem Grossen auf dem Concil zu Nicäa versammelten 318 Kirchenvätern Jesus Christus erschienen sein, um ihnen die Abfassung des Fetḥa Nagast zu befehlen. Dabei wird, ohne auf den Anachronismus Rücksicht zu nehmen, dennoch Ebna-elāsal (= ابن العسال) als derjenige genannt, der es geschrieben (Text p. 6. n. 11 und 12: ወጸሐፋ ፡ ለዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ እብነ ፡ እልዓሳል ፡) und Constantin dem Grossen übergeben hat. Aethiopischerseits ist auch ein längeres Capitel über Erbrecht beigesetzt worden: dasselbe erscheint als Anhang und hat keine eigene Capitelzahl (አንቀጸ ፡ ተዋርሶ ፡). Sonst ist das Buch dem Inhalte nach doch im Grossen und Ganzen ohne Rücksicht auf seinen geänderten Zweck ins Aethiopische übersetzt worden. Nur an wenigen Stellen sind sich die Uebersetzer desselben bewusst gewesen. So wurde z. B. statt فى زمان الربيع (nach S. 195, Anm. 4)

p. 135. n. 20 በዘመነ ፡ ሚያዝያ ፡ gesetzt (Mījāzejā ‚nomen mensis Abyssinorum octavi, qui VIII° Aprilis sec. lat. Greg. incipit'). Im arabischen Texte stand einmal (S. 412) فى البيعة القبطية ‚in der koptischen Gemeinde'; diese Worte wurden gar nicht übersetzt. Das arabische سلطان wird durch መኰንን ፡ wiedergegeben (vgl. S. 193, Anm. 2; S. 471, Anm. 4; S. 510, Anm. 3).[1]

Ueber die Persönlichkeit, der wir die äthiopische Uebersetzung verdanken, vermag auch Guidi nichts Näheres zu berichten. In dem bereits von Dillmann lateinisch veröffentlichten Postscriptum werden zwei Männer genannt, die dieselbe entweder mit einander oder, wie Guidi meint, nach einander besorgt haben, nämlich Abrehâm, Sohn des Ḥannâ Naṭjân, und Pêtrôs, Sohn des Abd Said. Die Art, wie Guidi die hier entscheidende Stelle auffasst, verdient entschieden den Vorzug. In dem mehr arabisch stilisirten Nachwort (äthiopischer Text, p. 335 unten) heisst es zuerst: ወዘአዕለዋ ፡ ... ጴጥሮስ ፡ ወልደ ፡ አብድ ፡ ሰይድ ፡ ‚und der es übersetzt hat . . . ist Pêtrôs, Sohn des Abd-Said'. Darauf folgt እምዘ ፡ አስተሐመመ ፡ በዝንቱ ፡ ... አብር ሃም ፡ ወልደ ፡ ሐና ፡ ናጥያን ፡ Guidi fasst አስተሐመመ ፡ በዝንቱ ፡ im Sinne eines arabischen اعتنى بذلك, so dass wir weiter zu übersetzen haben ‚von da an' oder ‚darauf nahm sich um dieses (die Uebersetzung) an . . . Abrehâm, Sohn des Abd-Sajd'. Dillmann hingegen übersetzte እምዘ ፡ አስተሐመመ ፡ በዝንቱ ፡ durch ‚qua in re ei assistentiam præbuit'. — Doch sei dem, wie ihm wolle: Die Uebersetzer haben durch die Art, wie sie das classisch-arabische Original oft und oft missverstanden haben, den Beweis dafür erbracht, dass das äthiopische Sprichwort: ተርጓሚ ፡ ደርጋሚ ። ‚Uebersetzer sind Verderber' — äthiopischerseits wenigstens — auf Wahrheit beruht. Denn, wenn man auch die beiden Abessinier oft damit entschuldigen kann, dass die

[1] Doch haben die Uebersetzer an den im arabischen Texte vorgefundenen, nur für das Arabische passenden Abkürzungen der Quellentitel festgehalten: So werden z. B. die fünf Bücher Mosis, die im Arabischen durch ت = توراة in Verbindung mit ا = 1, ب = 2, ج = 3, د = 4, ه = 5 bezeichnet werden, auch im Aethiopischen durch ፐአ ፡ ፐቤ ፡ ፐጋ ፡ ፐዳ ፡ ፐሐ citirt! Ja auch die Abbreviaturen von رسل und ملوك, nämlich رس und مك sind im Aethiopischen beibehalten worden.

arabische Vorlage nicht nur unvocalisirt war, sondern die Schriftzeichen dortselbst wohl auch der diakritischen Punkte ermangelten und so oft verschiedene Lesearten möglich waren, sie haben, wie Guidi bei der Vergleichung von Original und Uebersetzung constatirt hat und wie jedermann aus den in den Fussnoten der italienischen Uebertragung angegebenen Divergenzen beider entnehmen kann, auch dort, wo der Sinn des Arabischen nicht zu verkennen war, im Verdrehen und Missdeuten viel geleistet, so dass es nur sonderbar berühren muss, dass die äthiopische Bearbeitung in Abessinien sammt all den vielen aus der fehlerhaften Uebersetzung resultirenden Unklarheiten und Widersprüchen als giltiges Gesetzbuch bestehen konnte. Natürlich mussten die abessinischen Commentatoren mit Rücksicht auf die Sage von der Entstehung des Fetḥa Nagast sich bemühen, auch in die dunkelsten Stellen Licht zu bringen. Das Studium des Fetḥa Nagast gilt dem Abessinier für das denkbar schwierigste und diejenigen Mammerān, die sich mit ihm befassen, zählen zu den grössten Gelehrten. Der Herausgeber macht uns mit einer Reihe von Eingeborenen bekannt, die sich in Gondar durch Interpretation unseres Codex besonders ausgezeichnet haben. Der letzten einer, der Dabtarā Kefla Giorgis, stand mit Guidi in persönlichem Verkehre und liess diesem in der Beurtheilung des Textes seinen Rath angedeihen. Wir können den Auslegungen Guidis also doppelt vertrauen, indem wir erfahren, wie das Abessinische theoretisch ausgelegt werden sollte und wie es praktisch ausgelegt wird.

Das äthiopische Original ist ungemein genau edirt. Ich glaube, dass selbst derjenige, der den Text nur lesen wollte, um Druckfehler zu finden, den Bd. I, p. IX verzeichneten Erratis nicht viel wird beifügen können.[1] Es kommen nur leichte Versehen der Art vor, dass der Geübte unwillkürlich das Richtige liest. So steht z. B. p. 22. II.

---

[1] Das gleiche gilt vom II. Theile. Man füge bei: Bd. II, S. 3, Anm. 3 من لاخلال für الاخلال من, daselbst Z. 7 e varie für a varie, S. 19, Anm. 5 θεολόγος für θεόλογος. NB. S. 341 soll es wohl statt des (zweiten) لبان richtig بَلّان ‚balneum, thermæ' lauten; mit diesem Worte muss doch der Aethiope, durch äthiop. ፡ irregeführt, das im Arabischen vorfindliche لبّان verwechselt haben.

1 ያጸድሶ፡ für ያጸድሶ፡ p. 111. n. 26 ወበንሰበት፡ für ወበሰንበት፡ p. 285. n. 2/3 ከቂና፡ für ከዊና፡ Wenn weiter p. 18. l. 21 statt ጸሐፊ፡ wohl ጸሐፊ፤ stehen sollte, wenn p. 20. n. 27 die Zahl ፮ ወ፭ und p. 29. n. 14 die Sigle ጤት፡ዘ፬ nicht schwarz, sondern roth gedruckt sein sollten, so sind dies immerhin solche Kleinigkeiten, die selbst dem aufmerksamsten Leser entgehen können. Mit Rücksicht auf Anfänger, die ja manchen Theil des Fetḥa Nagast im Hinblick auf die in der so genauen Uebersetzung Guidis gelegene Garantie des vollen Verständnisses gewiss mit doppeltem Interesse lesen dürften, wäre es vielleicht wünschenswerth gewesen, wenn der Herausgeber an seinem Principe, die Buchstaben ሠ und ሰ, አ und ዐ, ጸ und ፀ, dann ሀ, ሐ und ኀ, nicht nach der in äthiopischen Handschriften zu beobachtenden Manier zu vertauschen, festgehalten und die Formen ኀ, ሐ, አ, ዐ nicht so ziemlich regelmässig durch ኃ, ሓ, ኣ und ዓ ersetzt hätte. Doch wird sich jeder an dergleichen Wechsel in der Orthographie noch nicht Gewöhnte bald zurecht finden. Immerhin erlaube ich mir zur Orientirung einige Beispiele namhaft zu machen: es steht e. g. durchgehends ዓቢይ፡ für ዐቢይ፡, በሊዓ፡ für በሊዐ፡ und ብዙኃ፡ für ብዙኀ፡ und vice versa ከልኦን፡ für ከልኣን፡, ንስሐ፡ für ንስሓ፡ u. dgl. Was die zuerst genannte Consonanten-Vertauschung betrifft, erwähne ich folgende Fälle: p. 5. n. 9, 10 und 11 steht dreimal ሠዐረ፡ für ሰዐረ፡ und p. 23. n. 7 ወይእሥሩ፡ für ወይእስሩ፡, p. 100. l. 21 ይፃዕ፡ und gleich darauf 22 ይፃእ፡. In zweifelhaften Fällen, wo die Schreibart der Wurzel anderen Sinn gibt, wird der Context, resp. die Uebersetzung helfen. So vergleiche man zu p. 150. n. 6 ኀበረ፡ und ሐበረ፡, zu p. 152. l. 4 ሠዐለ፡ und ሰዐለ፡, zu p. 156. n. 2 ኀሠረ፡ und ኀሰረ፡ u. s. w.

Bevor ich die Uebersetzung und den Inhalt des Buches bespreche, sei hier zunächst auf den für die Philologen besonders wichtigen kritischen Apparat verwiesen, den Guidi in Form von Noten der Uebersetzung beigegeben hat. Es kann nicht genug oft hervorgehoben werden, wie dankenswerth das mühevolle Beginnen des Herausgebers war, dass er den ganzen äthiopischen Text mit dem arabischen Original verglichen und alle Unterschiede genau

verzeichnet hat. Dadurch ist es Guidi gelungen, in zweifelhaften Fällen auch den ursprünglichen Sinn zu erklären. Es wird sich aber auch manche Ergänzung, resp. Berichtigung in lexikographischer Beziehung ergeben. So kommt z. B. መንፈቅ፡ nicht blos im Sinne von ‚Hälfte' vor, sondern es bedeutet hier auch ‚Theil', v. Text, p. 157. n. 22 ወመንፈቆሙ፡ ለሰብአ፡ ሶርያ፡ nicht: ‚und die Hälfte der Leute von Syrien', sondern ‚ein Theil der Leute von Syrien', da im Arabischen بعض steht. አግዓዚ፡ heisst nicht blos ‚einer, der (den Sclaven) freilässt', sondern bedeutet hier den ‚Freigelassenen' (S. 298). Das Wort ኰራኪ፡ wird aus dem äthiopischen Wörterbuche nunmehr wohl ganz zu streichen sein, nachdem es sich lediglich nur als Transcription des von dem Uebersetzer nicht verstandenen arabischen Plurals كَرَاكِيّ (sing. كُرْكِيّ ‚Kranich') erwiesen hat. Desgleichen ሐዙር፡ (S. 522), das nur eine permutirte Form des arabischen حروز ‚Amulet' ist. Die ኀከተመ dürfte nicht den Sinn haben: aliena veste indutus latere velle; denn der Uebersetzer hat das im Arabischen stehende يتختم ‚er legt den Turban an' nicht verstanden und durch ይትከተም፡ blos umschrieben. Die Mammerān sollen an dieser Stelle ከተመ durch ጎተመ (hier = tätowiren) erklären (S. 458). — Andererseits sind ungewöhnliche Ausdrucksweisen in unserem Texte bisweilen nur auf eine zu wörtliche Uebertragung des Arabischen zurückzuführen. So steht z. B. in der Stelle (91. n. 22) ወውእቱ፡ለዐለ፡ይግብራት፡ das Wort ለዐለ፡ im Sinne von على, weil das arabische Original على ضربين hat.

Die Anmerkungen zur Uebersetzung Guidis dürften das Interesse der Leser des Textes aber auch noch in anderer Beziehung erregen. Wie bereits erwähnt, sind dort die Unterschiede zwischen dem arabischen Texte und der äthiopischen Uebertragung verzeichnet. Eine grosse Anzahl von Fehlern, welche die beiden Abessinier beim Uebersetzen machten, weist allerdings auf ungenügende Kenntniss des Arabischen, wenigstens der Schriftsprache, und der juridischen Terminologie hin, wenn man z. B. توفيق mit موافقة, أَوْلَى mit أُولَى, كرامة mit كرم, اشتباه mit مشابهة verwechselt findet. Ausdrucksweisen wie لا بأس, بالعكس, قُطّاع الطريق sind, nach dem Aethiopischen zu urtheilen, den Uebersetzern nicht klar gewesen; غالبًا fassten sie an einer Stelle, wo

es nur ‚meistens' bedeuten konnte, als ‚siegend' u. s. w. Besonders hervorheben möchte ich diesbezüglich مِن اَسْقُفَيْن (S. 73), das für den Plural von اسقف gehalten wurde, daher p. 52. l. 18 እመኤጲስ፡ ቆጶሳት፡; weiter wurde الرابع على قسمين (S. 98) ‚der vierte Abschnitt ist in zwei Theilen, besteht aus zwei Theilen' so übersetzt als ob die Stelle bedeutete ‚der vierte handelt von den zwei Gattungen' p. 68. l. 5 ራብዕ፡ በእንተ፡ ፪ ጸታ፡ und dann على سبيل الاختصار (S. 358), das nicht im übertragenen Sinne ‚in beschränkter Weise', sondern im eigentlichen gefasst wurde, daher p. 224. l. 25, 26 ለፍኖት፡ ሕፅ ርት፡ ‚dem engen Wege'. Weitaus die meisten Fehler lassen sich jedoch entschuldigen, und zwar nicht blos mit Rücksicht auf die bereits berührten graphischen Mängel der arabischen Vorlage, sondern auch damit, dass die Uebersetzer eben Aethiopen waren. Solche konnten sich dazu verleiten lassen, z. B. كفر, صنف, بطل oder فضة mit فكر, نصف, طلب, resp. صفة zu verwechseln, da ja Consonanten-Permutation eines von den charakteristischen Merkmalen des Aethiopischen ist: man denke an መሐር፡ = رحم, ተከፈ፡ = كتف u. dgl. Auch wird es erklärlich erscheinen, dass die abessinischen Uebersetzer mitunter auch solche arabische Wurzeln, die das Aethiopische in anderer Bedeutung besitzt, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit des Sinnes, ganz einfach durch die lautlich adäquaten äthiopischen substituirten: so finden wir z. B. S. 152 المامور فيه بترك الخ ‚(die Zeit) zu der befohlen wird zu lassen . . .' und p. 107. l. 12 ወጊ ዜያትሰ፡ እመራት፡ ዘየኃድጉ፡ ባቲ፡ ‚und die bekannten Zeiten, zu denen man lässt . . .'; S. 216 ملكوتى ‚zum Himmelreich gehörig' und p. 151. ll. 15 መለከታዊት፡ ‚göttlich'; arab. طبب und ጠበበ፡ und zwar S. 214 ولا البنّآء لبس الاطبّآء ‚und (es ziehe auch) nicht an der Maurer das Kleid der Aerzte': p. 150. ll. 21 ልብሰ፡ ጠቢባን፡ ‚das Kleid der Weisen'; ebenso S. 520 الكتب الطبية ‚die medicinischen Bücher': p. 330. l. 12 መጻሕፍተ፡ ጠቢባን፡ ‚die Bücher der Weisen' (Arzt = መፈውስ፡). — S. 526 سِمة ‚Zeichen', p. 324. l. 11 ተሰምዮ፡ also mit ስም፡ ‚Name' vertauscht! — Und zum Schlusse noch ein Beispiel für solche Versehen, die in sachlicher Beziehung recht bedauerlich sind. Da stand an einer Stelle (S. 349) im Arabischen

خدمة. Anstatt, wie es der Sinn erfordert, خِدْمة ‚Servitut' zu lesen, las der Uebersetzer خَدَمَة als plur. zu خادِم ‚Diener' und schrieb daher p. 219. II. 7 ኢይደልዎ ፡ ለ፩እምእለ ፡ ይመልክዎሙ ፡ ለአብያተ ፡ ተሳትፎ ፡ ከመ ፡ ይሢም ፡ ላዕሌሃ ፡ ላእከነ ፡ Der Sinn sollte sein: ‚Wer ein Haus mit einem anderen zusammen besitzt, darf (nach dem Folgenden) ohne Wissen des Miteigenthümers kein Servitut aufnehmen.'

Kurz berühren möchte ich hier noch, dass arab. مجهول zweimal (188, 368) durch አብድ ፡ ‚stultus' übersetzt wird. Es muss eben مجهول ‚nicht gewusst, unbekannt' in dem den Uebersetzern mehr geläufigen Vulgärarabischen auch im Sinne von جاهل ‚nicht wissend, dumm' vorkommen. Im Hindustānī wenigstens wird arab. مجهول nicht nur im Sinne von ‚unknown', sondern auch in dem von ‚indolent, lazy' gebraucht. (V. Fallon, *A new hindustani-english Dictionary,* s. v. مجهول.) Man vergleiche als Gegenstück hiezu arab. معقول, das nicht nur ‚mit dem Verstande aufgefasst, verständlich', sondern auch ‚vernünftig' bedeutet, also = عاقل. Besonders im Neupersischen wird معقول so gebraucht; daselbst bedeutet جاهل vulgär eher ‚jung, unerfahren' als ‚dumm'. S. Wollaston, *Engl.-persian Dict.* s. v. young.

Doch hat Guidi sich nicht blos der Mühe unterzogen, den äthiopischen Text mit der arabischen Vorlage zu vergleichen und die bei der Collation gefundenen Divergenzen in sprachlicher und sachlicher Beziehung zu verzeichnen; der Herausgeber hat auch, wie man aus diversen Citaten sieht, die von dem Verfasser des arabischen Originals benutzten Quellen eingesehen und alle der heiligen Schrift entnommenen Stellen besonders ersichtlich gemacht. Die italienische Uebersetzung ist wörtlich. Alles das, was zum besseren Verständnisse noch hinzugefügt werden musste, ist cursiv gedruckt. So bekommt auch der mit dem Aethiopischen und Arabischen nicht Vertraute eine genaue Vorstellung von dem Originale und der zum Gesetzbuch gewordenen Uebertragung in die Geez-Sprache. Das Werk erscheint für weitere Arbeiten, zu denen sowohl die Leser des äthiopischen Textes als auch die der italienischen Uebersetzung sicherlich angeregt werden dürften, mehr als ausreichend vorbereitet. Theologen und Juristen dürften gewiss viel Interessantes

finden; so wäre es vielleicht zu empfehlen, die rein mohammedanischen Satzungen zu sondern oder das bei Nachbarvölkern der Abessinier bestehende Recht bezüglich etwaiger Entlehnungen aus dem Fetḥa Nagast zu prüfen. Der Inhalt des Buches ist ja thatsächlich sehr mannigfaltig. Ausserstande denselben im Rahmen dieser Anzeige in extenso zu besprechen, erlaube ich mir zum Schlusse wenigstens die Hauptgliederung des Codex kurz zu skizziren. Das abessinische Rechtsbuch zerfällt, wie erwähnt, vor allem in zwei grosse Abschnitte, von denen sich der erste in 22 Capiteln mit dem canonischen, der zweite in weiteren fortlaufend numerirten 29 Capiteln mit dem bürgerlichen Rechte befasst. Wie aus dem Folgenden zu ersehen ist, genügt die Anordnung der 51 Capitel den von uns an wissenschaftliche Methode gestellten Anforderungen nicht. Diese wird bei der weiteren Eintheilung der Capitel in kleinere Abschnitte und bei der Reihenfolge der einzelnen Gesetze und Vorschriften manchmal so weit vermisst, dass die Uebersichtlichkeit ganz verloren geht. Es herrscht partienweise das grösste Durcheinander; man lernt einsehen, dass das genaue Studium dieses Buches wirklich ein ganzes langes Menschenleben erfordern kann, und man muss sich unwillkürlich fragen, wie ein Richter in diesem Chaos bunt durch einander gewürfelter Vorschriften und Strafen sich zurechtfinden kann. Manchmal entsprechen nicht einmal die Capitel und Paragraphen-Ueberschriften dem zu erwartenden Inhalt; z. B. haben Capitel 34 und 38 dieselbe Ueberschrift! So muss auch ich mich hier mit einer nur beiläufigen Inhaltsangabe begnügen, indem ich die einzelnen Capitel aufzähle und den Gegenstand, den sie behandeln, mit Schlagwörtern andeute, die ich soweit es mir als Nicht-Juristen möglich ist, der Terminologie unserer Jurisprudenz entnehme:

Einleitung I. Die 318 Kirchenväter auf dem Concil von Nicäa verfassen über Befehl Jesu Christi das Fetḥa Nagast.

Einleitung II. Die Quellen und deren Siglen: Die Bücher der heiligen Schrift, Apostolische Schriften, Decrete der ersten Concilien, Canones verschiedener Heiliger und Kirchenväter. Zweitheilung des Werkes. Aufzählung der 51 Capitel.

A) Das kirchliche Gesetz.

I. Kirche. Bau, Einweihung, Zweck (**16—18**,[1] 19—21).

II. Heilige Bücher. Das Alte und das Neue Testament (**18—19**, 21—22).

III. Taufe. Neugeborene, Erwachsene; Männer, Frauen; Pathen, Pathinnen. Ceremonien (**19—21**, 22—26).

IV. Patriarchen. Sitze (Rom, Alexandrien, Ephesus und Antiochia). Abessinien hat einen Metropoliten, der dem Patriarchen von Alexandrien untersteht. Eignung zum Patriarchenamte. Aufhören des Amtes (**21—29**, 26—39).

V. Bischöfe. Eignung. Unfähigkeit. Weihe. Leben des Bischofs. Pflichten gegen die Laien. Pflichten der Laien gegen den Bischof. Beziehungen zu anderen Bischöfen und zu den Priestern. Synode. Würde nicht erblich. Nur ein Bischof in jeder Stadt. Verlust der Würde (**29—52**, 39—73).

VI. Priester. Eignung. Weihe. Rang. Pflichten. Verlust der Würde (**52—57**, 73—81).

VII. Diacone. Eignung. Weihe. Zahl. Pflichten. Befugnisse. Abhängigkeit vom Bischof. Verlust der Würde (**57—62**, 81—88).

VIII. Subdiacone, Anagnosten, Ostiarien, Cantoren und Diaconissinnen. Eignung. Weihe. Amt. Absetzung. Functionen der Diaconissinnen (**62—64**, 88—92).

IX. Clerus überhaupt. Würdige und Unwürdige. Erzdiacon. Weihen. Rangstufen. Zahl. Selbständigkeit. Pflichten der Laien. Bestrafung. Eigene Jurisdiction (**64—76**, 92—110).

X. Klosterwesen. Mönche. Vorschriften. Vermögen. Pflichten. Ehelosigkeit. Vorsteher, Eignung hiezu. Kloster-Hausverwalter. Pförtner. Klosterregeln. Bestrafung. Nonnen. Jungfrauen. Witwen. Verhalten. Regeln (**76—91**, 110—130).

XI. Laien. Unterricht. Pflichten, speciell Eltern und Kinder Gatte und Gattin, Herr und Diener (**91—99**, 130—141).

---

[1] Die fettgedruckten Seitenzahlen beziehen sich auf den Text.

xii. Messe. Theilnahme an derselben. Sacramente. Ceremonien (**99—102**, 141—**145**).

xiii. Eucharistie. Opfer. Empfang. Tage. Brot und Wein. Ceremonien (**102—105**, 145—149).

xiv. Gebet. Allgemeine Vorschriften. Obligatorisch (vor Sonnenaufgang, um die 3., um die 6., um die 9. Stunde, Abends, vor dem Schlafengehen und um Mitternacht. Vor dem ersten und letzten Waschen der Hände. Ort dieser Gebete). Nichtobligatorisch (z. B. Tisch-, Reisegebet, Gebet beim Eintritt ins Haus, Gebet der Priester bei der Taufe etc.) (**105—110**, 150—158).

xv. Fasten. Zweck. Fastenzeiten. Festtage (**111—116**, 158—166).

xvi. Almosen. Nutzen. Geheime und öffentliche. Zehente. Erstlinge. Gelübde (**116—123**, 166—178).

xvii. Kirchenvermögen. Verwaltung. Besitz. Armenhaus. Krankenhaus. Pilgerheim. Verwendung der Almosen und der Spenden (**124—127**, 178—182).

xviii. Zehente, Erstlinge, Gelübde. Vermächtnisse (**127—133**, 182—192).

xix. Sabbat, Sonntag und Feiertage. Heiligung des Sonntags. Wallfahrt nach Jerusalem (**133—137**, 192—198).

xx. Märtyrer, Confessoren und Apostaten (**137—141**, 198—203).

xxi. Kranke. Gebet für dieselben. Besuch derselben (**141—142**, 203—204).

xxii. Todte. Gottesdienst für dieselben. Waschung des Leichnams. Aufbahrung. Gebet und Opfer für die Todten. Todtengräber (**142—145**, 205—208).

B) Das bürgerliche Gesetz.

xxiii. Der Christen Nahrung, Kleidung, Wohnung und Handwerk (**147—152**, 209—218).

xxiv. Ehe. Zweck und Wesen. Ehelosigkeit. Wiederverehelichung. Verlöbniss. Verbotene Ehen. Verlobung. Mitgift. Wiederlage.

Tutela bezüglich der Ehe. Erste, zweite, dritte Ehen. Bigamie. Ehe zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Trauerzeit. Verstossung der Frau. Ungiltigkeit der Ehe. Ehebruch. Pflichten des Gatten. Trennung (**152—179**, 218—264).

xxv. Concubinat (**179—180**, 264—265).

xxvi. Schenkung. Der Schenkende. Der Beschenkte. Der geschenkte Gegenstand (**180—182**, 265—271).

xxvii. Darlehens-Vertrag. Schriftlich. Mit und ohne Zeugen. Gegen Pfand, Caution, persönliche Haftung. Gerichtlicher Verkauf (**183—189**, 272—285).

xxviii. Leihvertrag (**189, 190**; 286—288).

xxix. Verwahrungsvertrag (**190—193**, 288—292).

xxx. Bevollmächtigung (**193—195**, 293—297).

xxxi. Sclaven und Freigelassene. Freilassung. Ursachen der Freiwerdung (**195—197**, 298—304).

xxxii. Vormundschaft und Curatel (**198—201**, 304—311).

xxxiii. Kauf und Verkauf. Giltigkeit. Angabe. Arten (Hoffnungskauf, Kauf auf Probe u. dgl.). Extra commercium. Cession. (**201—209**, 311—328).

xxxiv. Gesellschaftsvertrag. Theilung in Verlust und Gewinn nach dem Capital des Gesellschafters (**209—211**, 328—331).

xxxv. Zwang und Gewalt gegenüber dem Bekenntniss des Glaubens. Beim Kauf und Verkauf. Bei Aneignung fremden Gutes (**211—214**, 332—337).

xxxvi. Bestand- und Lohnvertrag. Miethe von Gegenständen. Miethe von Verrichtungen. Vermiether und Miether (**214—219**, 338—349).

xxxvii. Eigenthum. Besitz. Dienstbarkeiten. Gebäude-, Feld-, Wasserservituten (**219—226**, 349—363).

xxxviii. Commandit-Gesellschaft (**226—227**, 363—365).

xxxix. Geständniss. Giltigkeit. Gegenstand. Formeln (**227—229**, 366—370).

xl. Funde. Gegenstände. Entlaufenes Vieh. Entlaufene Sclaven. Findlinge. Flüchtlinge (**230—233**, 371—378).

XLI. Testament. Schriftlich. Mündlich. Testator. Legatär. Das Testirte. Testamentsvollstrecker (**234—245**, 378—399).

XLII. Erbfolge. Verwandtschaftsgrade. Bischöfe und Mönche. Sclaven und Freigelassene. Erbfähigkeit (**245—261**, 400—424).

XLIII. Gericht. Richter: Ernennung, Qualification, Gewalt und Pflichten. Eid. Tribunal. Ankläger und Angeklagter. Zeugen: Fähigkeit. Zahl. Ungiltige Aussagen (**261—283**, 424—467).

XLIV. König. Unterwürfigkeit gegen denselben. Pflichten im Kriege. Gefangene. Beute (**283—289**, 467—475).

XLV. Das mosaische Gesetz und das Gesetz des Neuen Testamentes (**289—300**, 475—490).

XLVI. Unglaube und Aberglaube (**300—303**, 490—494).

XLVII. Tödtung (Mord und Todschlag). Unvorsätzliche (Tödtung). Tödtung eines Sclaven. Verwandtenmord. Gedungener Mord. Meuchel-, Gift-, Hexerei-Mord. Irrthum in der Person, die ermordet werden sollte. Verletzung mit tödtlichem Ausgange. Untaugliche Waffe. Tödtung im Scherze. Fahrlässige Tödtung. Theilnahme. Mord, begangen vom Sclaven an seinem Herrn. Falsche Anklage. Ausforschung des Mörders. Strafen. Verräther. Blutrache (**303—312**, 494—508).

XLVIII. Hurerei. Die verschiedenen Arten (Blutschande. Umgang mit Verlobten, Nonnen, Diaconissinnen, Taufpathin. Nothzucht. Schändung. Unzucht wider die Natur. Sodomie) und deren körperliche und geistige Strafen (**312—317**, 508—516).

XLIX. Diebstahl und Raub. Die verschiedenen Arten (besonders Kirchenraub. Kinder und Vieh. Leichenschändung) und Strafen (**317—319**, 516—519).

L. Trunksucht. Wucher. Verleumdung. Zauberei. Brandstiftung. Verschiedenes. Schadenersatz. Widerrechtliche Aneignung. Störung der Versammlung (**319—322**, 519—523).

LI. Haartracht. Beschneidung. Beichte. Patriarchengewalt. Unterwerfung unter die Kirche (**322—328**, 524—533).

Anhang: Ueber Erbschaft. Nachlass. Frau und Kinder. Grade der Interessenten. Bischöfe und Mönche. Freigelassene und Sclaven. Testamentarische Erben. Wer nicht erbt, auch wenn er testamentarisch eingesetzt ist. Zweifelhafte Fälle (328—335, 534—543). Postscriptum (335—336). Index (337—339, 545—547).

Dr. Maximilian Bittner.

W. Max Müller, *Die Liebespoesie der alten Aegypter*, von —. Mit 18 Tafeln in Autographie und 3 Tafeln in Lichtdruck, Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung, 1899, VI. 46 S. 4°.

Wir erhalten in der vorliegenden Schrift, welche F. L. Griffith und Leo Reinisch gewidmet ist, eine den jetzigen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Ausgabe und Bearbeitung der bisher bekanntgewordenen ägyptischen Liebeslieder und damit ein abgerundetes Bild dieser Litteraturgattung, deren Studium Maspero begründet hat.

Das Hauptstück bildet der Londoner Papyrus 10060 (Harris 500), welcher etwa aus der Zeit Amenôthes IV. stammt und auf der Vorderseite in acht Columnen 22 Lieder enthält, daran schliessen sich die verschiedenen Recensionen des Manerosliedes (Entuflied) an, dann der von Pleyte und Rossi herausgegebene Turiner Papyrus, in welchem der Granatbaum, Feigenbaum und die Sykomore redend eingeführt werden, ferner das Ostrakon von Gize, welches zuerst Spiegelberg (*Aegyptiaca* 117) behandelt hat, endlich das Pariser Fragment eines alten Liebesgedichtes, Louvre C. 100.

Auf die Reconstruction des Textes wurde grosse Sorgfalt verwendet, alle erreichbaren Copien wurden herangezogen und Nachvergleichungen an den Originalen theils von dem Herrn Verfasser, theils von befreundeten Fachgenossen vorgenommen. Die Ausgabe

kann als eine mustergiltige bezeichnet werden. Aber auch für die philologische Erklärung dieser schwierigen und, wie wir nach anderen Analogien schliessen müssen, uns bereits sehr verderbt vorliegenden Texte hat der Herr Verfasser dank seiner reichen Belesenheit in den ägyptischen, demotischen und koptischen Texten werthvolle Beiträge beigesteuert. Beachtenswerth sind auch die Bemerkungen auf S. 10—12 über die Form der Liebeslieder und die ägyptische Metrik.

Der Herr Verfasser hält das Entuflied mit dem von Herodot II, 79 erwähnten Maneroslied für identisch. Aus den Angaben Herodots (II, 78) müsste man freilich das Gegentheil schliessen. Denn der Inhalt des Entufliedes passt wohl, wie schon Goodwin und Stern bemerkt haben, zu jenen Sprüchen, welche bei den ägyptischen Gastmahlen während des Herumreichens eines Sarges hergesagt wurden und die durch Erinnerung an den Tod zur Anfeuerung der Lustbarkeit dienten; mit diesen Sprüchen hat jedoch das ‚erste und einzige Lied' der Aegypter, das Trauerlied für den Prinzen Maneros, von welchem in dem nachfolgenden Capitel (II, 79) die Rede ist, nichts zu thun. Nach dieser Stelle Herodots war Maneros der Name des einzigen frühverstorbenen Sohnes des ersten Königs von Aegypten, wobei kaum an König Menes, sondern vielmehr an einen der Götterkönige, und unter diesen am ehesten an Ptah zu denken ist. In der späteren Zeit erscheint freilich Imhotpe, den wir im Entufsange noch als Menschen finden, als Sohn des Ptah. Es ist ihm wohl wie jenem Priester Amenôthes (Ἀμένωφις) ergangen, dem σοφὸς καὶ μαντικὸς ἀνὴρ, der in der späteren Ptolemaierzeit als Gott verehrt wurde. Für die Namensform Μανερῶς wäre an den noch immer nicht befriedigend erklärten Namen Μανεθὼς zu erinnern. Neben dieser auf Herodot zurückgehenden Auffassung, der sich auch andere griechische Schriftsteller angeschlossen haben, finden wir bei Plutarch (*De Iside ac Osiride,* c. 17) die Bemerkung, dass ‚Einige' Maneros nicht für den Namen einer Person, sondern für eine den Trinkenden und Schmausenden übliche Redensart, etwa wie: wohl bekomms! hielten. Unter den Neueren erfreute sich die Erklärung von Brugsch vielfacher

Zustimmung, welcher an den Refrain dachte ‚*ma-n-hra*, komme zu mir, d. h. kehre wieder, mit welchem Isis um den verlorenen Bruder und Gatten klagte'. M. Müller schlägt einen neuen Weg ein, er nimmt an (S. 37 A 1) in Maneros stecke das ägyptische ‚*ma-n-er-ḫos*, ein Platz wo man singt, d. h. ein Gelage'. Aber auch wenn man die übrigen Schwierigkeiten durch den Hinweis überwindet, dass die Erklärungen ägyptischer Ausdrücke bei den classischen Schriftstellern unzuverlässig sind, müsste die Form μανῆρως auffallend erscheinen.

In einer sehr lesenswerthen Einleitung behandelt der Herr Verfasser die Stellung der Frauen, Heirat und Sittlichkeit im alten Aegypten und bringt dabei eine Reihe feiner Beobachtungen. Gerne hätten wir Mitteis' ‚Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs' 1891, benützt gesehen, wo sich auf S. 274 fl. griechische Heiratscontracte nach den Lesungen von K. Wessely mitgetheilt finden, die für die demotischen parallelen Urkunden als aufschlussreich sich erweisen.

Zu der Erwähnung der Strafe des Verbrennens für Ehebrecher (S. 7 und N. 8) möchte ich auf meinen Aufsatz im *Eranos Vindobonensis* S. 283 (‚Zu Herodot II, 111') verweisen. Nachträglich sei noch hervorgehoben, dass die heitere Erzählung Herodots über die bösen Erfahrungen, welche Pheron mit den Frauen gemacht hatte, wohl nicht die einzige dieser Art war, die über ihn im Umlauf stand, und dass dieses Renommée des Sohnes des Sesostris es wohl verschuldet hat, dass die christlichen Chronographen den König Lachares, welcher in den Tomoi als Sohn des Sesostris erscheint, zu jenem Pharao machten, unter welchem die Episode mit Sara und Abraham sich abgespielt hatte.

Die Bemerkung M. Müllers (S. 6): ‚Der Unterricht im Lesen und Schreiben scheint schwerlich oft auf die Mädchen ausgedehnt worden zu sein' erinnert mich an eine Stelle einer koptischen Handschrift der Sammlung Erzherzog Rainer, welche unter den ⲥⲛⲧⲣⲁⲙⲙⲁ griechischer Philosophen auch den Spruch des Diogenes anführt, den er that, als er eine Jungfrau sah, die man schreiben

lehrte: ‚Siehe ein Schwert, welches man schärft' (ⲁⲓⲟⲩⲉⲛⲛⲉ ⲛⲉⲫⲓ-ⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲁⲫⲛⲁⲩ ⲉⲩⲛⲁⲣⲫⲉⲛⲟⲥ ⲉⲩⲧⲥⲁⲃⲟ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲥⲫⲁⲓ. ⲛⲉⲭⲁϥ ⲭⲉ ⲉⲓⲥ ⲟⲩⲥⲛⲏⲃⲉ ⲉⲩⲭⲱⲣ ⲙⲙⲟⲥ).

Wien, 11. Jänner 1900. J. KRALL.

VILH. THOMSEN, *Remarques sur la parenté de la langue étrusque.* Copenhague 1899. (Extrait du *Bulletin de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark,* 1898, N° 4, p. 373—398.)

THOMSEN nimmt Verwandtschaft des Etruskischen mit den kaukasischen Sprachen an. Dieser Gedanke ist, wie er selbst bestätigt, nicht neu; aber das bleibt gleichgültig. Denn wenn auf andern Gebieten der Wissenschaft den Anticipationen und Intuitionen oft die grösste Bedeutung beiwohnt, so liegen die verschiedenen Verwandtschaftsmöglichkeiten für eine vereinzelte Sprache, wie das Baskische oder das Etruskische, so offen zu Tage dass sie nicht entdeckt zu werden brauchen. Darauf kommt es an eine solche Verwandtschaft zu beweisen oder doch wahrscheinlich zu machen, und Keinem würde das in Bezug auf das Etruskische eher gelingen als einem mit so glücklichem Scharfsinn begabten Forscher wie THOMSEN, wenn überhaupt die Vorbedingungen der Beweisführung vorhanden wären. Wenigstens vorläufig fehlen diese. Es handelt sich nämlich kaum um Andres als um die Vergleichung zweier unbekannten Dinge miteinander. Vom Etruskischen wissen wir, mit einiger Sicherheit, ungemein wenig; die kaukasischen Sprachen kennen wir im Einzelnen ziemlich gut, aber zur Vorstellung einer kaukasischen Ursprache vermag sich selbst die schöpferischste Einbildungskraft nicht zu erheben. Es ist sogar noch die Frage ob alle kaukasischen Sprachen untereinander verwandt sind. THOMSEN räumt dies ein, er ist überhaupt der Letzte die Bedenken die sich hier einstellen, zu verkennen, er fühlt selbst dass er mit seinen eigenen Grundsätzen in Widerspruch geräth, indem er mit einer derartigen Hypothese hervortritt, ja er wagt es nicht einmal von einer Hypothese zu

reden, er will nur eine Frage aufwerfen, er wiederholt, man möge in seiner Mittheilung Nichts sehen als ‚un appel fait à la méditation des collègues'. So wird er mir es denn nicht verargen dass ich meine Zweifel bezüglich der ‚augenscheinlichen Uebereinstimmungen' des Etruskischen mit dem Kaukasischen auseinandersetze.

Bei der ungeheuern sprachlichen Mannigfaltigkeit die der Kaukasus in sich schliesst, ist es an und für sich leicht daselbst Aehnlichkeiten mit irgendwelcher Sprache, nicht bloss dem Etruskischen, aufzugreifen. Bei THOMSEN versteht es sich von selbst dass er nicht in einen mechanischen Eklekticismus verfällt. Allerdings beschränkt er sich nicht gleich Andern auf eine sicher einheitliche Gruppe wie die kharthwelische, er bezieht sich auch, und vorzugsweise auf die lesghischen Sprachen, aber er bemüht sich doch die Allgemeinheit und das Alter der Erscheinungen die er anführt, darzuthun. Das Pluralsuffix *-ar* des Etruskischen hält er zum kasikumükischen *-ru, -ri,* dem kürinischen *-ar, -er* u. s. w.; es ist auch den kharthwelischen Sprachen nicht fremd, denn es findet sich im Swanischen. Aber die kaukasischen Sprachen haben so viel andre Pluralsuffixe; so zählt z. B. für das Kasikumükische (Lakische) ERCKERT S. 222 folgende auf: *-u, -du, -ri, -ru, -ti, -tu, -diu, -rdu, -rt, -lt, -nt, -rval, -tal, -χlu, -bal, -tirdu,* bei denen es sich freilich zum Theil um bedingte Varianten handelt. Ebenso wenn nicht noch mehr verbreitet als *-ri* u. s. w. ist das Pluralsuffix *-bi, -phi, -be, -ba*; wenig steht ihm nach *-ni, -ne, -na.* Diese Vielheit lässt doch die Pluralbildung in den kaukasischen Sprachen — ihre ursprüngliche Einheit vorausgesetzt — als etwas verhältnissmässig Junges erscheinen. Dafür spricht auch dass zuweilen das Suffix des Plurals als Präfix auftritt oder zugleich als Präfix; THOMSEN selbst führt kür. *ru-χva-jar* ‚Söhne' an, wozu er swan. *la-χvba* ‚Brüder' vergleicht, und noch besser die andere Form *la-χvba-l* verglichen hätte, und überhaupt das Schwanken in der swanischen Pluralbildung bei den Verwandtennamen, z. B. *la-vdila* ‚Schwestern', *dina-l* ‚Töchter', *mu-l-ar* ‚Väter', *semun-ar* und *la-smuna* ‚Schwäger'. Er frägt ob in einer solchen Form wie die kürinische das Affix ursprünglich ein selbständiges Wort gewesen sei.

Ich denke, dafür besteht von vornherein die allergrösste Wahrscheinlichkeit; für das swanische *la-* = *-l*, *-al*, mit welchem *-r*, *-ar* nach der Verschiedenheit lautlicher Bedingungen zu wechseln scheint (wenn es dann auch öfter sich mit ihm verbindet), darf man noch etwas weiter gehen. Es bezeichnet eigentlich den Ort wo eine Mehrzahl von Wesen oder Dingen sich befindet (vgl. z. B. *la-kvtsuri* ‚Weideplatz wilder Stiere'), sodass *la-χχva* ‚Frauen' ganz unserem ‚Frauenzimmer' in seiner ältern Kollektivbedeutung entspricht. Wenn THOMSEN sagt, bei der Bestimmung der Sprachenverwandtschaft fiele bekanntlich die Hauptrolle den grammatischen Formen, nicht dem Vokabular zu, so kann ich das als ganz allgemeinen Grundsatz nicht gelten lassen, und gerade auf den vorliegenden Fall nicht anwenden, da es eben den Anschein hat dass in den kaukasischen Sprachen erst zu einer Zeit die heut vorhandenen grammatischen Elemente aus lexikalischen sich entwickelten, für welche ein Zusammenhang mit dem Etruskischen nicht mehr denkbar ist.

Im Etruskischen stehen zwei Genetivendungen nebeneinander: *-l* und *-ś* (*-s*). THOMSEN entdeckt beide in den kaukasischen Sprachen wieder, aber örtlich getrennt. Ich glaube hier ein doppeltes Recht zu haben von jungen Bildungen zu reden. Der Genetiv ist überhaupt ein ziemlich junger Kasus, der gern aus einem andern Kasus hervorgeht. Für die kaukasischen Sprachen beabsichtige ich seit längerer Zeit dies ausführlich darzulegen: gerade der *-l*-Genetiv (in einem grossen Theil der lesghischen Sprachen) beruht auf dem *-l*-Instrumental, und der *s*-Genetiv (in den kharthwelischen Sprachen) auf dem *s*-Dativ. Das Tscherkessische stimmt, der innern Form nach, mit dem Kharthwelischen überein; aber während die Dativendung hier *-s(a)* lautet, lautet sie dort *-m*. Wenn zwischen dem genetivischen *-ś* (*-s*) und dem vielleicht dativischen *-śi* (*-si*) des Etruskischen ein entsprechendes Verhältniss bestehen sollte, so würde sich das als ein Parallelismus darstellen der im Sinne der Urverwandtschaft nicht ohne Weiteres zu verwerthen wäre.

Darthun dass im Etruskischen das Transitiv passiven Charakter gehabt hat, das würde, meint THOMSEN, soviel sein wie den entschei-

denden Beweis für die Verwandtschaft des Etruskischen mit dem Kaukasischen liefern. Ich glaube doch nicht; es gibt verschiedene Sprachen welche dieselbe Eigenthümlichkeit zeigen. Dürfte dann nicht etwa das Baskische beanspruchen als Drittes in den Bund aufgenommen zu werden?

Am Ehesten würde mich die Vergleichung der ersten sechs Zahlwörter des Etruskischen mit denen der kaukasischen Sprachen bestechen. Wir kennen aber jene nur ihrer Gesammtheit nach; der Werth jedes einzelnen Zahlworts wird nur vermuthungsweise bestimmt. Ist etr. *hud* = ‚fünf', dann lässt es sich aufs Beste mit den entsprechenden kaukasischen Formen vereinigen, insbesondere mit georg. *χut'i*; etr. *śa* = ‚eins' und *ci* = ‚zwei' mit den lesghischen, nicht mit den kharthwelischen; dem etr. *maχ* = ‚vier' liegt zwar kasik. *miq, muq* recht nahe, aber die andern Sprachen machen die Ursprünglichkeit dieses *m-* wenig wahrscheinlich; endlich für etr. *zal* = ‚drei' und *ϑu* = ‚sechs' finde ich keine kaukasischen Partner — die Dreizahl hat im Kaukasischen als zweiten Konsonanten, wenn er nicht geschwunden ist, einen Labial (im Kasik. wird ausl. *-m* zu *-n*: *šan,* wozu georg. *sami* zu stellen war).

Ich mache noch darauf aufmerksam dass bei dem *zul* einer angeblich lydischen Inschrift, das SAYCE mit ‚Sohn' übersetzt, nicht an georg. *švili* erinnert werden durfte; denn dies heisst eigentlich der ‚Geborene', ist Part. zu *šva* = *švna, šoba* ‚gebären' (mit dem etr. *clan* würde es sich nach THOMSENS Vermuthung geradeso verhalten), also ein junges Wort — ein älteres ist *dze.*

Wenn wir den sprachlichen Boden verlassen und die geschichtlichen Ueberlieferungen sowie die Ethnographie zu Rathe ziehen, so wird Manches zu Gunsten, Mehr aber noch zu Ungunsten THOMSENS sprechen. Indessen, ich wiederhole es, nicht die Möglichkeit dass das Etruskische mit den kaukasischen Sprachen verwandt ist, fechte ich an, sondern nur die Erweisbarkeit beim jetzigen Stand unserer Kenntnisse. Zugegeben auch dass THOMSEN auf der richtigen Fährte ist, wie lässt sich denn auf dem Pfade weiter wandern den er betreten, wie die Anregung fruchtbar

machen die er gegeben? Daran, die Deutung der etruskischen Inschriften vermittelst der kaukasischen Sprachen zu fördern, denkt er selbst sicherlich am Wenigsten. Es bleibt nichts Anderes übrig als einen doppelten Weg einzuschlagen um zum Ziel zu gelangen; wir müssen einerseits jene doch hinlänglich umfangreichen Denkmäler mehr und mehr aus sich selbst zu verstehen suchen, und dazu wird THOMSENS Mithülfe viel beitragen, und wir müssen anderseits das vergleichende Studium der kaukasischen Sprachen von engen bis zu immer weitern Kreisen betreiben. Das sind nun aber zwei Aufgaben denen wir uns mit ungemindertem Eifer auch dann widmen werden wenn keine Aussicht vorhanden ist dass ihre Ergebnisse sich ineinander fügen.

H. SCHUCHARDT.

Kleine Mittheilungen.

Die Etymologie der Wurzel 𐩨𐩣𐩧. — Das Substantiv 𐩧𐩨𐩣𐩧 und das Verbum 𐩨𐩣𐩧 findet sich Gl. 554, 8. 23. 28. 72. 74 und 618, 57. 111. Glaser übersetzt es ‚Fundament, fundamentiren' und scheint das Richtige getroffen zu haben.

Ob Hal. 199, 5. 7 𐩬𐩨𐩣𐩧 und 199, 7 𐩱𐩬𐩨𐩣𐩧 von derselben Wurzel herrühren und in gleicher Bedeutung zu fassen seien, ist vorderhand nicht zu entscheiden. Dagegen scheint mir dieselbe Wurzel (trotz 𐩯) vorzuliegen in 𐩨𐩯𐩧 der Schlussformeln:

Hal. 465: 𐩧𐩣𐩩𐩧𐩲𐩧 | 𐩥𐩤 | 𐩧𐩣𐩱𐩫𐩲𐩣𐩱𐩺 | 𐩧𐩣𐩨𐩯𐩧𐩱𐩺 | 𐩧𐩣𐩨𐩮𐩥𐩣𐩱 | 𐩥𐩤𐩺

Hal. 474, 6: [𐩧𐩣]𐩩𐩧𐩲𐩧 | 𐩥𐩤 | 𐩧𐩣𐩯𐩫𐩲𐩱𐩸 | 𐩥𐩤𐩺 | 𐩧𐩣𐩨𐩯𐩧𐩱𐩸 | 𐩥𐩤

An diesen und einigen anderen Stellen heisst 𐩨𐩯𐩧 ‚losreissen, zerstören, entwurzeln'. Dafür steht in den Inschriften von El-Öla, Euting vii, 4 𐩨𐩣𐩧 (mit 𐩣!)

| 𐩣𐩩𐩧𐩲𐩧 | 𐩥𐩤 | 𐩨𐩣𐩧𐩺 | 𐩫𐩲𐩣𐩺 | 𐩨𐩮𐩣𐩣𐩺 | 𐩧𐩣𐩤𐩨𐩱 [| 𐩸𐩥𐩤]

Wir haben also auf der einen Seite 𐩨𐩣𐩧 in der Bedeutung ‚Fundament, fundamentiren', auf der andern ‚entwurzeln, losreissen'. Diese Gegensätzlichkeit in der Bedeutung weisen die Wörter für ‚Wurzel' auch sonst im Semitischen auf. So heisst im Hebräischen שֹׁרֶשׁ ‚Wurzel', *piel* ‚entwurzeln, ausrotten', *po'al* ‚Wurzel schlagen'. Ebenso heisst aram. עִקַּר, ܥܩܪ ‚Wurzel' und das Verbum عقر, עקר bedeutet ‚losreissen, entwurzeln'.

Die Etymologie des Wortes 𐩪𐩠𐩣𐩨𐩱. — Das Wort kommt an zwei Stellen vor. GL. 554, 29:

𐩱𐩣𐩬𐩵 | 𐩱𐩧𐩨𐩲 | 𐩧𐩠𐩲𐩨 | 𐩪𐩠𐩣𐩨𐩱 | 𐩴𐩺𐩠𐩵

‚Und die Ausflussarbeiten des Reservoirs (oder der Reservoire) von Afan (waren ausgeführt) in Stein und Cement.‘

Ferner GL. 618, 44:

| 𐩧𐩠𐩲𐩨 | 𐩪𐩠𐩣𐩨𐩱𐩵 | 𐩱𐩢𐩨𐩷𐩵 | 𐩧𐩤𐩵𐩵𐩵 | 𐩧𐩱𐩣𐩵 | 𐩣𐩨𐩸𐩹

‚Dass durchbrochen sei der Damm und die Mauer und das Sammelbassin und die Reservoire von Afan.‘

GLASER bemerkt mit Recht dazu, dass das arab. ضرف ‚Balas-Feigenbaum‘ nicht herangezogen werden dürfe, da an beiden Stellen ersichtlich von einem Wasserbau die Rede sei.

Da das Wort 𐩪𐩠𐩣𐩨𐩱 an zwei Stellen vorkommt, so ist an eine Verschreibung kaum zu denken. Ich schlage daher vor, es als eine Transposition der Wurzel 𐩣𐩠𐩨, ضفر anzusehen. Das Wort ضَفْر, pl. ضفور heisst nach den arabischen Wörterbüchern ‚ein Bau aus Steinen, die nicht durch Cement zusammengehalten werden‘. In der That findet sich die Wurzel auch in den Inschriften. So HAL. 174, 2:

| 𐩱𐩺[𐩵]𐩣 | 𐩵𐩴𐩣𐩲𐩨 | 𐩣𐩠𐩨̇𐩵̇ | 𐩸𐩨𐩧𐩴

HAL. 240, 11—13:

𐩧 | 𐩱𐩥𐩣𐩲𐩨 | [𐩣𐩠𐩨]𐩵 | 𐩣𐩷𐩨𐩥𐩵 | 𐩸𐩨[𐩧𐩥]𐩵 | 𐩣𐩠𐩷 | 𐩱𐩵𐩺

HAL. 241, 1—2:

··· 𐩹 | 𐩱[𐩥]𐩣𐩲𐩨 | 𐩣𐩠𐩨𐩵 | 𐩣𐩷𐩨[𐩥𐩵 | 𐩸𐩨𐩧𐩥𐩵 | 𐩣𐩠𐩷 | 𐩱𐩵]𐩺

endlich Akad. 4, 2:

𐩱𐩺𐩵𐩣 | 𐩵𐩴𐩣𐩲𐩨 | 𐩧𐩵𐩣𐩢𐩵 | 𐩣𐩠𐩨𐩵 | 𐩣𐩷𐩨𐩴

Aus all diesen Stellen geht mit Sicherheit hervor, dass 𐩣𐩠𐩨 so viel bedeutet wie ‚den Brunnen mit Steinen ausmauern‘.

Das dunkle Wort 𐩱𐩧𐩪𐩱. — In GL. 618, 23 heisst es:

𐩧𐩣𐩨𐩵 | 𐩸𐩵𐩵 | 𐩧𐩺𐩣𐩱𐩲𐩧 | 𐩧𐩨𐩴 | 𐩱𐩧𐩪𐩱 | 𐩲𐩴𐩲𐩧𐩵

‚[Und Jezîd versammelte (nach der Einnahme von Kidâr) alle, die ihm Gehorsam leisteten von Kinda und bekriegte Ḥaḍramaut]

und nahm 𐩱𐩺𐩣𐩧𐩨𐩲 | 𐩱𐩣𐩵 | 𐩧𐩱𐩬𐩧 und kehrte zurück nach 'Abaran.'

Glaser übersetzt: ‚Da ergriff die Flucht (?) Haġġan der Damārite' oder ‚Da packte den Haġġan ein Regenwetter' etc. etc., er gesteht aber selbst zu, dass ihn keine dieser Uebersetzungen befriedige.[1] Praetorius (*ZDMG.* liii, 17): ‚Und er machte zum Gefangenen Māzin Hgn den Damāriten.' Bei einer so umstrittenen Stelle scheint es nicht gewagt, einen neuen Deutungsversuch zu machen. Ich übersetze:

> ‚Und er nahm das edle Kamel mit geschlitzten Ohren (Kennzeichen der edlen Rasse), das damaritische und kehrte zurück nach 'Abaran.'

Jezîd muss grosse Eile gehabt haben, denn er hatte sich mit den Grafen entzweit und wollte sich wieder dem König unterwerfen, wie aus dem Weiteren hervorgeht.

Das Wort 𐩧𐩱𐩬𐩧 ist also مُزَمَّم zu lesen. Dass die Ḥimyaren solche Kamele gekannt haben, beweist eine Glosse bei Našwân (*ZDMG.* xxix, 611): ووُجِد على قبره بالمُسْنَد انا مالك ذو عَمْمَةْ ملكتُ ألف عَبْد والف أمةْ وألف ناقة مزمّمةْ. Dass 𐩱𐩣𐩵 = arab. مُهْجِين sei, braucht kaum gesagt zu werden.

Postcouriere im Sabäischen. — Gl. 618, 46 ff. heisst es:

𐩢𐩺𐩮 | 𐩱𐩱𐩤𐩺𐩮 | 𐩠𐩧𐩤𐩡𐩵 | 𐩱𐩤𐩵𐩠 | 𐩱𐩤 | 𐩠𐩧𐩵𐩡𐩣𐩠 | 𐩱𐩤𐩠𐩮𐩠 | 𐩤𐩬𐩡 | 𐩧𐩠 | 𐩠𐩲𐩮𐩣 | 𐩲𐩤 | 𐩬𐩵𐩣𐩲 | 𐩱𐩮𐩺𐩠 | 𐩱𐩱𐩤𐩡

Ich übersetze zum Theil im Anschluss an Glaser und Praetorius: ‚Und nachdem zu Ihnen (dem König) gekommen war diese Nachricht, schickten Sie (der König) 𐩱𐩱𐩤𐩺𐩮, damit sich unterwerfen die Araber, welche nicht (𐩲𐩤 = 𐩬 Praet.) zurückgekehrt waren mit Jezîd.'

Glaser dürfte wohl seine Lesung 𐩱𐩱𐩤𐩡𐩢𐩺𐩮 zu Gunsten Praetorius' aufgeben, aber ganz zutreffend ist Praetorius' Uebersetzung

---

[1] Vgl. ‚Zwei Inschriften über den Dammbau bei Marib', S. 44, Note 3 und S. 95 ff.

nicht. Der Abgesandte des Königs hatte nicht die Aufgabe, die zurückkehrenden Araber zu demüthigen, sondern mit ihnen zu unterhandeln, um ihre Unterwerfung zu erzielen. Wir haben also hier nicht die äthiopische Wurzel ደነነ, sondern die arabische Wurzel دان ‚sich unterwerfen', ebenso ist Z. 64 ᛋᚢᛊᚦ | ᛋᛞᛒ zu lesen ودان العرب ‚und die Araber sich unterworfen hatten'. Die Wendung دان للملوك ist bei Hamdânî nicht selten, so z. B. S. 99, 25: وهم ممّن لم يَدِنْ للقرامطة بل قتلوا احمد بن فضل وما زالوا مشاقّين للملوك لقاحًا لا يدينون'.

Nachdem einmal der Thatbestand feststeht, fragt sich es, wen denn der König abgeschickt habe. In der Inschrift wird als Abgesandter ᛋᛋᛞᛊᚢ genannt, das Glaser in ᛋᛋᚦᛊᚻ ändert und daraus Ḏu-Ru'ain macht. Abgesehen von der gewaltsamen Aenderung des Textes, die Glaser sonst vermeidet, muss daran erinnert werden, dass Z. 85 ᛋᚦᛊᚻ mit einem Nûn geschrieben wird. Wie ist also ᛋᛋᛞᛊᚢ zu deuten? — Ich vermuthe darin das Wort بريد, بَريدىّ und erkläre ᛋᛋᛞᛊᚢ als ‚Postcouriere'. Das darauffolgende ᛟᛊᚢ ist entweder mit Praetorius بِرَيْث zu lesen, oder man darf vielleicht darin براث = برات ‚wegkundig, ortskundig' erkennen, wobei freilich vor ᛋᛋᛞᛘ eine Conjunction vermisst wird. Man kann übrigens auch دان in causaler Bedeutung nehmen: ‚zur Unterwerfung bringen.' Demnach ist die Stelle zu übersetzen: ‚Da schickten Sie (der König) Postcouriere, wegkundige, dass sie zur Unterwerfung bringen die Araber etc.'

Die Etymologie von ᚷᚬᛊᛘᛟ. — Gl. 618, 88 ist die Rede von den ᛋᛘᛊᚢᛋᚢ | ᚷᚬᛊᛘᛟ und ᛋᛟᛊ | ᚬᛁᛟ | ᚷᚬᛊᛘᛟ ‚der Botschaft des Naǵaši (Negūs) und der Botschaft des Königs der Rūm (Byzanz)'. Daneben bedeutet ᚷᚬᛊᛘᛟ ‚Gemahlin', woraus Glaser mit Recht schliesst, dass ᚷᚬᛊᛘᛟ ‚Bundesfreundschaft' oder dergleichen bedeuten müsse. Trotz des nicht entsprechenden Lautwechsels möchte ich hebr. חשק vergleichen, welches ‚binden' und ‚lieben' bedeutet, also genau die Bedeutungsübergänge des sab. ᚬᛊᛘ aufweist. Zu sab. ᛊ, hebr. ש ist vielleicht auch auf ᚷᛟᛊ, hebr. שפת zu verweisen. Ich möchte sogar weiter damit arab. حسك ‚hassen,

Hass, Feindschaft' (Urwa 1, 14) zusammenstellen. Der Uebergang ist nicht schwer zu erklären. D. H. Müller.

Eine merkwürdige indische Kopfbedeckung auf Denkmälern des classischen Alterthums. — Auf dem XII. internationalen Orientalisten-Congress zu Rom legte Herr Dr. Hans Graeven vom deutschen archäologischen Institut in der indologischen Section eine Anzahl interessanter Darstellungen von Indern auf Denkmälern des classischen Alterthums aus dem 3. und 4. Jahrhundert n. Ch. vor, welche er demnächst zu publiciren die Absicht hat. Er machte unter Anderem auf eine merkwürdige Kopfbedeckung der Inder auf diesen Bildwerken aufmerksam, die hier regelmässig wiederkehrt und in einer Art Mütze mit zwei ziemlich hoch emporstehenden geraden Hörnern besteht. Die um Auskunft befragten Kenner des indischen Landes erklärten, von einer solchen Tracht auf indischem Boden nichts zu wissen, und so blieb die Frage vorläufig ungelöst. Durch einen glücklichen Zufall gelang es mir bald darauf, die Lösung des Räthsels zu finden, und zwar mit Hülfe einer Abhandlung des bekannten Anthropologen Charles de Ujfalvy, ‚Mémoire sur les Huns blancs (Ephthalites de l'Asie centrale, Hunas de l'Inde) et sur la déformation de leurs crânes'.[1]

Ujfalvy berichtet auf Grund chinesischer Werke von den Ephthaliten, welche die Chinesen Yé-ta-i-li-to oder abgekürzt Yé-ta, die Inder Hûṇa nennen, und welche bekanntlich im 5. Jahrhundert n. Chr. in Indien ein Reich begründeten, welches bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts dauerte, dass dieselben polyandrisch lebten und dass ihre Frauen eine seltsame Kopfbedeckung trugen, bestehend in einer Mütze mit so viel Hörnern, als die betreffende Frau Männer hatte (a. a. O. p. 14—16). Diese Kopfbedeckung bringt Ujfalvy weiter mit einer noch heute in Kafiristan sich findenden Tracht zusammen, die in einer Art Mütze mit zwei geraden Hörnern besteht. Er scheint die letztere dem Einfluss der Hûṇas zuzuschreiben, wenn er p. 29

[1] Extrait des nos 3 et 4 de l'*Anthropologie*, Mai-Juin et Juillet-Août 1898, Paris 1898.

bemerkt: ‚L'usage du bonnet à cornes, qui autrefois se rattachait intimement aux pratiques polyandres, existe encore aujourd'hui chez les habitants du Kafiristan.' Ich lasse diesen Zusammenhang dahingestellt. Wichtiger ist, was UJFALVY weiter mittheilt (a. a. O. p. 29, 30): ‚M. BIDDULPH nous dit : ‚Les femmes bouchgalies[1] couvrent leurs têtes d'une coiffure très curieuse, qui consiste en un bonnet noir surmonté de deux cornes d'un pied de longueur, faites de bois, enveloppées d'un drap noir et fixées au bonnet.' M. BIDDULPH estime que cette mode très curieuse n'était pas toujours particulière à cette tribu et qu'elle était autrefois plus généralement répandue qu'à présent. M. ROBERTSON, qui le dernier a visité le Kafiristan et y a même séjourné plus d'une année, nous dit à propos de cette même coiffure à cornes: ‚La coiffure à cornes constitue une partie très curieuse du costume féminin; elle consiste en un bourrelet de six pouces de largeur qui part du front pour aboutir au derrière de la tête; ce bourrelet est fait de cheveux et couvert d'un filet noir; il est fixe au sommet de la tête; sur le devant de ce bourrelet (qui fait l'effet d'une calotte), sont disposées de chaque côté deux cornes, d'environ sept pouces de longueur, l'une droite et l'autre inclinée' etc.

Das sind Zeugnisse von höchstem Interesse. Wenn man diese Schilderungen liest, so springt die Uebereinstimmung mit den erwähnten Denkmälern des classischen Alterthums hinsichtlich der eigenthümlichen Kopfbedeckung in die Augen, und man muss die Frage aufwerfen, ob die Alten nicht gerade bei dem Volke von Kafiristan jene Tracht beobachtet und darnach als ‚indische' auf die Denkmäler gebracht haben. Dies erscheint um so wahrscheinlicher, als Kafiristan, am Südabhang des Hindukusch gelegen, als eines der nordwestlichen Grenzländer Indiens sich den griechischen Besuchern in erster Reihe darbieten musste. Und in nächster Nähe von Kafiristan liegt das Kabul-Thal, wo die graeco-buddhistische Kunst besonders reich blühte (Gandhâra). Ja, wir sehen sogar aus directen Zeugnissen der Alten, dass die Griechen gerade die Hin-

[1] Die Bewohner von Kafiristan zerfallen in drei Stämme: Ramgal, Waigal und Baschgal; von den letzteren redet hier Mr. BIDDULPH.

dukusch-Länder besucht, wo sie den sonst in Indien nicht heimischen Wein antrafen,[1] der nun den Anlass gab zu den Mythen von dem Zuge des Dionysos nach Indien und seinem Siege über die Inder, welcher gerade auch in den von Dr. Graeven bearbeiteten Denkmälern eine hervorragende Rolle spielt. Wenn die Griechen die Bewohner dieses Landes als ‚Inder' nahmen, so hatten sie das volle Recht dazu. Dieselben sprechen noch heute eine arisch-indische Sprache, welche derjenigen der benachbarten Darden und der (ebenfalls aus dem Hindukusch stammenden) Zigeuner am nächsten steht. Es ist also ein arisch-indischer Stamm. Und gerade in denjenigen Denkmälern, welche den Kampf zwischen Indern und Dienern des Bacchus vorführen, ist diese Tracht vollkommen und mehr als jede andere am Platze, da sie ja die Tracht gerade desjenigen Theiles von Indien ist, in welchem der grosse Gott seinen Sieg über die Inder erfochten haben soll! Wir werden also jene alten Künstler wegen Anwendung derselben nicht tadeln, sondern nur höchlich beloben müssen.

Der Zusammenhang dieser Kopfbedeckung mit derjenigen der Hûṇa-Frauen erscheint mir fraglich, da die ständig mit zwei Hörnern versehene Mütze der Frauen Kafiristans nicht unmittelbar zu der ephthalitischen Mütze mit soviel Hörnern, als die betreffende Frau Männer hat, stimmen will. Bedenkt man ferner, dass die Hûṇa erst im fünften Jahrhundert nach Chr. in Indien eindrangen, eine Beeinflussung indischer Tracht durch sie also noch später datiren müsste, so erkennt man leicht, dass ein Zusammenhang ihrer Tracht mit derjenigen, welche die Griechen bei ihrer Besetzung Indiens wahrnahmen und welche uns nur in Denkmälern des 3. und 4. Jahrhunderts nach Chr. (die nach Dr. Graeven wahrscheinlich auf ältere Vorbilder zurückgehen) vor die Augen tritt, schlechterdings unmöglich ist. Die einfachste und Alles erklärende Annahme ist eben die, dass die indischen Bewohner Kafiristans schon zu der

[1] Vgl. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, Bd. III, 4. Aufl., p. 327, 328. B. Graef, *De Bacchi expeditione Indica monumentis expressa* (Berlin 1886), p. 2.

Zeit der griechischen Eroberung dieselbe Art der Kopfbedeckung mit zwei Hörnern trugen, welche sie bis auf den heutigen Tag sich bewahrt haben. Wenn diese Tracht heutzutage nur von den Frauen Kafiristans getragen wird, auf den classischen Denkmälern aber sowohl den indischen Männern wie auch den Frauen[1] eigen ist, so begründet das weiter keine Schwierigkeit, da die Frauen hinsichtlich der Tracht überhaupt conservativer zu sein pflegen, als die Männer.

Noch ein merkwürdiger Umstand verdient erwähnt zu werden. Die Bewohner Kafiristans behaupten von sich selbst, dass sie griechischen Ursprungs seien! Spricht diese Behauptung, wenn auch an sich unhaltbar, nicht für das Vorhandensein einer Tradition, welche auf jene thatsächlich bezeugte Berührung des Hindukusch-Landes mit den Griechen zurückgeht? Ist hier nicht eine Erinnerung an jene Berührung erhalten? Und undenkbar wäre es ja nicht, dass wirklich eine Anzahl von Griechen dort geblieben wäre und den Anlass zu der auffallenden Ueberlieferung gegeben hätte. Merkwürdig genug ist es auf jeden Fall, dass gerade die Nachkommen jener Inder, welche in den classischen Denkmälern als die Gegner der griechischen Bacchusdiener auftreten, heute selbst griechischen Stammes sein wollen!

Wien, November 1899. L. v. SCHROEDER.

Mongolisches. — In GILES' *Chin. Dictionary*, Tafel XXXII, p. 1373, betreffend die Yüan-Dynastie, sind einige Unrichtigkeiten, die ich mir hier zu verbessern erlaube.

In der Columne ‚Mongol Dynastic Title' gibt GILES die mongolischen und Sanskritnamen (名) der betreffenden Kaiser, während er nur zwei 廟號: Ôljeitu und Kuluk erwähnt. Cinggis und Secen sind Temujin's resp. Hôbilai's 尊號. Ausserdem ist die Romanisation der betreffenden chinesischen Transcriptionen höchst unglücklich, wie aus den folgenden Gegenüberstellungen ersichtlich:

[1] So der personificirten ‚India' auf einer Silberschale aus Lampsakus, nach Dr. GRAEVEN aus dem 4. Jahrh. nach Chr. stammend.

[1]Ôgedei (窩闊台)	Giles: Ogdai
Kuyuk (貴由)	Gayuk
Môngge (蒙哥)	Manggu
Hôbilai	Kublai
Haśang	Kaisun
Âyur-balabhadra[2]	Ayuli Palpata
Çuddhi-bala	Kotpala
Isu Temur	Yesun Temur
Tub Temur	Tup Temur
Ile Jebe	Ile Chepe
Tohon Temur	Tohan Temur

Ob *Hosila* mongolisch ist (‚der Kräftige'? vgl. mandsch. *hôsun*) oder ob es auf ein verstümmeltes Sanskritwort (*kuçala* ‚der Erfahrene') zurückzuführen ist, wage ich nicht zu entscheiden. *Ile Jebe* (*ile* ‚klar, deutlich'; *jebe*, eine Art Pfeil, chines. 梅針箭, mandsch. *sirdan*) erscheint ziemlich unwahrscheinlich neben dem tibet. *Rin-'cen-dpal* (sanskr. *ratnaçrî*), welches wir bei Ssanang Ssetsen Chungtaidschi (Ed. Schmidt, p. 122) vorfinden. *Aljiyaba* (‚der Ermüdete'; chin. auch 阿里吉八; Giles' Achakpa ist unrichtig) verdiente kaum in der betreffenden Tafel erwähnt zu werden, eher noch die folgenden Fürstensöhne, die alle 廟號 erhalten haben:

睿宗, Temujin's jüngster Sohn Tulei (拖雷), der den 尊號 Ike Noyan führt.

裕宗, Hôbilai's Sohn Jenjiyan (chin. 眞金; tib. *drin-čan* ‚der Wohlthäter').

顯宗 und 順宗, Jenjiyan's Söhne Kamala (甘麻剌) und Dharma-bala (答剌麻八剌).

Was die eigentlichen 廟號 anbelangt, so führt Âyur-balabhadra den Titel Buyantu, ‚der Glückliche', Çuddhi-bala war genannt

[1] Das 欽定元史語解, aus dem ich schöpfe, gibt die mongolischen Namen in mandschurischer Transcription, in deren Wiedergabe ich mich H. C. von der Gabelentz anschliesse. Für den Mongololog dürften sich dadurch keine Schwierigkeiten ergeben.

[2] Der vierte Charakter in der chinesischen Transcription ist 拔 und nicht 披.

Gegen, ‚der Weise', Hosila Hutuktu, ‚der Ehrwürdige', Tub Temur Jiyatu, ‚von Gottes Gnaden' etc.

Einige dieser Fehler haben auch Eingang gefunden in GILES' *Chinese Biographical Dictionary* und in Prof. SCHLEGEL's Besprechung dieses Werkes (*T'oung Pao* VIII, p. 439). Derselbe schreibt: ‚Timur's nephew ... is correctly called by his mongol name *Kaisun*, which the Chinese transcribed 海 山. ... The older pronunciation of 海 was *kai* etc.'

Swatow, Juni 1899.

E. VON ZACH.

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1899 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

Becker, C. H., Ibn Ǵauzī's Manāqib 'Omar ibn 'Abd-el-'azīz. Berlin 1900.

Berzenberger, Dr. Ad. und Prellwitz, Dr. W., Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen. Bd. xxv, 1 und 2. Göttingen 1899.

Bischof, Dr. E., Kritische Geschichte der Talmud-Uebersetzungen aller Zeiten und Zungen. Frankfurt a. M. 1899.

Bonelli, L., Elementi di grammatica turca osmanli. Manuali Hoepli. Serie scientifica 292—298. Milano 1899.

Braulik, A., Altägyptische Gewebe. Stuttgart 1900.

Buhl, D. Frants, Die socialen Verhältnisse der Israeliten. Berlin 1899.

Cheyne, P. K. and Sutherland Black, I., Encyclopædia biblica, a dictionary of the Bible. Part I (A—D). London 1899.

Geiger, W., und Kuhn, F., Grundriss der iranischen Philologie, I. Bd., 2. Abth., 3. Lief. Strassburg 1899.

Gibson, M. D., Studia Sinaitica Nr. vii. An arabic version of the acts of apostles and the seven catholic epistles. London 1899.

Goldziher, I., Abhandlungen zur arabischen Philologie II. Das Kitâb al-mu'ammarîn des Abû Ḥâtim al-Siǵistânî. Leiden 1899.

Hamilton, F. J., and Brooks, E. W., The syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. Translated into English. London 1899.

Hartmann, M., Der islamische Orient. Berichte und Forschungen I. Berlin 1899.

Hrishíkeśa śástrí and Śiva Chandra Gui, A descriptive catalogue of Sanskrit. Manuscripts in the library of the Calcutta Sanskrit College. Calcutta 1899.

Jeremias, N. A., Hölle und Paradies bei den Babyloniern. Leipzig 1900.

Kúnos, D. J., Naszreddin Hodsa tréfái. Budapest 1899.

Al-Machriq, revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Beirût 1899.

Müller, D. H., Die südarabische Expedition der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Wien 1899.

NIEBUHR, CARL, Die Amarna-Zeit. Aegypten und Vorder-Asien um 1400 v. Chr. nach dem Tafelfunde von El-Amarna. Leipzig 1899.

OBERHUMMER, F., Constantinopolis, Abriss der Topographie und Geschichte. Stuttgart 1899.

PAUTZ, O., Muhammeds Lehre von der Offenbarung. Berlin 1899.

PRAETORIUS, FR., Das Targum zu Josua. Berlin 1899.

REINISCH, L., Ein Blick auf Egypten und Abessinien. Wien 1896.

ROSSINI, Conti C., Ricerche e studi sull' Etiopia. Con due cartine. Roma 1900.

ROTHSTEIN, Dr. G., Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîra. Berlin 1899.

SCHLEICHER, A. W., Somali-Texte. Herausgegeben von L. REINISCH. Wien 1900.

SMITH LEWIS, AGNES and MARGARET DUNLOP GIBSON, The Palestinian Syriac lectionary of the gospels. London 1899.

STEIN, Dr. M. A., Notes on the monetary system of ancient Kaśmir. London 1899.

WINCKLER, A. H., Die Völker Vorder-Asiens. Leipzig 1899.

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XIV. BAND.

WIEN, 1900.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Inhalt des vierzehnten Bandes.

Artikel.

Seite

Von der deutschen armenischen Expedition, von C. F. Lehmann 1
Kritische Beiträge, von Otto Böhtlingk 46
Genesis des Mahābhārata, von M. Winternitz 51
Ueber zwei zu al-Madîna gesehene Sonnenfinsternisse, von N. Rhodokanakis 78
Ueber zwei zu al-Madîna gesehene Sonnenfinsternisse, von Ed. Mahler . . 109
Ueber das Vaitānasūtra und die Stellung des Brahman im vedischen Opfer, von W. Caland 115
Zur Kenntniss der chinesischen Musik, von F. Kühnert 126
Textkritische Glossen zu den Proverbien Cap. 23 und 24, von D. H. Müller 149
Der Frahang i oīm, von Hans Reichelt 177
Zur Mahābhāratafrage, von J. Kirste 214
Der indische Lexikograph Hugga, von Theodor Zachariae 225
Ein neuer nubischer König, von J. Krall 233
Bemerkungen zur malaischen Volksreligion, von M. Winternitz 243
Die neuelamische Inschrift Art. Sus. a, von Willy Foy 277
Grusisches (Georgisches) Bruchstück der Kalilag und Dimnag, von Alexander Chachanof 301
Ein textus ornatior der Anekārthadhvanimañjarī, von Theodor Zachariae . 325
Vi vo máde, von A. Hillebrandt 347

Anzeigen.

Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan, von L. v. Schroeder 153
Indologisches für ein grösseres Publicum: Hermann Oldenberg, Aus Indien und Iran. — Alfred Hillebrandt, Alt-Indien. — Die Çukasaptati, aus dem Sanskrit übersetzt von Richard Schmidt, von L. v. Schroeder . 155
Georg Bühler, Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde, von L. v. Schroeder 157

Seite

E. HARDY, Dhammapâla's Paramatthadîpanî, von E. MÜLLER-HESS 265
C. C. UHLENBECK, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache, von L. v. SCHROEDER 268
KARL EUGEN NEUMANN, Die Reden Gotamo Buddho's, von E. MÜLLER . . . 349
ALBERT GRÜNWEDEL, Mythologie des Buddhismus, von L. v. SCHROEDER . . . 352
MONIER-WILLIAMS, A Sanskṛit-English Dictionary, von M. WINTERNITZ . . . 353
CARL MEINHOF, Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen, von OTTO BREMER 360

Kleine Mittheilungen.

Consonanten-Permutation im Armenischen. — Armenische und arabische Etymologien, von MAXIMILIAN BITTNER 160
RV V, 1, 1. — Aus einem Briefe des Dr. M. A. STEIN, von L. v. SCHROEDER . 165
Ein keilinschriftliches Fragment im Museum von Bucarest. — Die Formel der jüdischen Responsenliteratur und der muhammedanischen Fetwâs in den sabäischen Inschriften. — ילקום המכירי. — Palmyrenisches Bild mit Inschrift. — Eine Vermuthung über den Ursprung des Namens *JHWH*. — Die Inschrift von Naḳb-el-Hagar, von D. H. MÜLLER . . 169
Hohes Lied 6, 11, von RUDOLF DVOŘÁK 174
Nachträge und Berichtigungen zu den Mittheilungen ‚Von der deutschen armenischen Expedition', von C. F. LEHMANN 175
Zur Geographie Syriens in der Ramessidenzeit. Das Land Opa, von FRANZ Freih. VON CALICE 271
खर्व adj. ‚aus einer Trümmerstätte stammend', von L. v. SCHROEDER 275
Die Ba'al Lebanoninschrift, von A. LUDWIG 276
Aethiopisch **ጕርጒ**: und armenisch *կրկ* oder *կրկ*. — Aethiopisch **ጕርጒ**: *guer'ē* ‚Kehle'. — Aethiopisch **ጸንዐ**: (*ṣan'a*), von Dr. MAXIMILIAN BITTNER 370
Ajaḥ pîtaçastraḥ, von A. LUDWIG 371
Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1900 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften 374

Von der deutschen armenischen Expedition.

Von

C. F. Lehmann.

Der Aufforderung, für den Leserkreis dieser *Zeitschrift* über die von Dr. Belck und mir ausgeführte Forschungsreise durch Armenien zu berichten, komme ich, so weit es die gegenwärtige Sachlage gestattet, mit besonderem Vergnügen nach.

Der Bericht kann freilich nur ein vorläufiger sein. Die abschliessende Rechnungslegung über die gesammten gewonnenen Resultate gebührt zunächst den uns unterstützenden Akademien und Gesellschaften. Sie ist zudem im gegenwärtigen Augenblick noch nicht ausführbar, weil der Eine von uns beiden noch, mit abschliessenden Arbeiten beschäftigt, in Armenien weilt. Erst wenn Dr. Belck, der Monate lang von mir getrennt gereist ist, zurückgekehrt sein wird, werden wir die gesammten Ergebnisse unserer beiderseitigen Forschungen voll überblicken und genau feststellen können. Immerhin wird es sich schon jetzt verlohnen, auf Grund unserer an verschiedenen Stellen veröffentlichten Vorberichte[1]

[1] Siehe: *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1898, Sitzungen vom Juli (S. 414—416), November (S. 522—527), December (S. 568—592). ‚Bericht über eine Forschungsreise durch Armenien', *Sitzungsberichte der kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, Gesammtsitzung vom 9. Februar 1899, Nr. VII, S. 116—120. ‚Vorläufiger Bericht über die im Jahre 1899 erzielten Ergebnisse einer Forschungsreise durch Armenien', *Nachrichten der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Philologisch-historische Classe 1899, Heft 1 (vorgelegt 25. Februar 1899), S. 80—86. ‚Reisebriefe von der armenischen Expedition . . .', *Mittheilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg*, Bd. XV, 1899, S. 1—23 (Brief 1—4) und S. 189—221

ein einheitliches Bild über den Verlauf und einen Theil der gewonnenen Ergebnisse, unter Beifügung einzelner neuer Züge zu gestalten.

Aufgabe der Expedition, die am 8. Mai 1898 die Ausreise von Berlin antrat, war das Gebiet des einstmaligen chaldischen (urarṭäischen, vannischen) Reiches möglichst seiner ganzen Ausdehnung nach zu bereisen, die bekannten chaldischen Keilinschriften neu zu collationiren und nach neuen Keilinschriften dieser Gattung zu suchen, sowie gleichzeitig die zu durchreisenden Gebiete nach Möglichkeit geographisch aufzuhellen und zu erforschen.

Bei der archäologischen Erforschung der Gebiete, in denen die Keilschrift heimisch war, haben ja die deutschen Forscher, deutsch im weitesten Sinne genommen, nachdem ein Deutscher, Grotefend, den Weg zur Entzifferung der Keilschrift gezeigt hatte, lange Zeit im Hintergrunde gestanden. Assyrien und Babylonien sind im Laufe dieses Jahrhunderts vornehmlich von Engländern und Franzosen erforscht worden. Erst jetzt treten nach den Amerikanern die Deutschen mit in den Wettkampf ein. Aber lange ehe in Chorsabad und Kuyunǧyk Botta und Layard die Trümmer assyrischer Königspaläste mit ihrem Reichthum an Inschriften aufdeckten, ja selbst ehe Burnouf und Lassen, auf Grotefends keilinschriftlicher Entzifferung fortbauend, ein volles Verständniss der altpersischen Keilinschriften gesichert hatten, hat ein deutscher Forscher auf

(Brief 5). ‚Aus Briefen der Herren Dr. W. Belck und Dr. C. F. Lehmann an C. Bezold', *Zeitschrift für Assyriologie* XIII, S. 307—322. *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1899. April (S. 411—420), Mai (S. 487—489). ‚Zweiter Vorbericht über eine Forschungsreise in Armenien', *Sitzungsberichte der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Gesammtsitzung 27. Juli 1899, Nr. XXXVIII, S. 745—749. ‚Die Rusas-Stele von Topzauâ (so lies!)' *Zeitschrift für Ethnologie* 1899, S. 99—132. Vgl. auch C. F. Lehmann, ‚Religionsgeschichtliches aus Kaukasien und Armenien', *Archiv für Religionswissenschaft*, Bd. III, S. 1—17.

Ueber den Stand der Forschung nach Belcks erster Reise 1891 orientirt am Bequemsten mein Aufsatz in der *Deutschen Rundschau*, December 1894: ‚Das vorarmenische Reich von Van.' — S. ferner u. A. W. Belck und C. F. Lehmann, ‚Ein neuer Herrscher von Chaldia', *Zeitschrift für Assyriologie* IX, S. 82—99 und 339—360 und ‚Chaldische Forschungen' Nr. 1—3 *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1895, S. 578—616, Nr. 4—6 1896, S. 309—327, Nr. 7 1897, S. 302—308.

deutsche Anregung Armenien bereist. Die reichhaltige Sammlung vorarmenischer Keilinschriften, die der hessische Gelehrte Professor SCHULZ der Wissenschaft gewann, musste theuer mit dem Tode des jungen Forschers bezahlt werden, der 1829 in der Gegend von Djulamerik der Mordlust eines kurdischen Häuptlings zum Opfer fiel.

Angeregt war SCHULZ nicht in erster Linie, wie man meist liest, und wie auch ich es früher dargestellt habe, von dem französischen Gelehrten ST. MARTIN, sondern es war kein Geringerer als CARL RITTER, der Begründer der modernen historischen Geographie, welcher SCHULZ auf dieses Forschungsgebiet hinwies und in der Folge ST. MARTIN in seinem Wirken auf SCHULZ bestärkte.[1]

Das von SCHULZ gesammelte und geraume Zeit nach seinem Tode im *Journal Asiatique* veröffentlichte Material hat lange Zeit den, nur durch gelegentliche Einzelfunde allmählich vermehrten Grundstock des Materials an vorarmenischen Keilinschriften gebildet. Während dieser Periode der gelegentlichen Vermehrung des Materials haben, nach einer ersten Andeutung von OPPERT, HINCKS, SAYCE[2] und GUYARD[3] die Entzifferung der vorarmenischen Keilinschriften angebahnt. SAYCE's Uebersetzungen, in mancher Hinsicht unvertretbar und mehrfach in sich unklar und selbst sinnlos, haben doch der Forschung die Wege gewiesen und werden alle Zeit als Grundlage der Forschung auf diesem Gebiet mit Dankbarkeit betrachtet werden.

An dem Abschluss dieser vorbereitenden Periode ist die österreichische Wissenschaft in hervorragender und glücklicher Weise betheiligt. Professor JOSEPH WÜNSCH, Prag, brachte von einer zu geologischen Zwecken unternommenen Reise Copien verschiedener

---

[1] S. RITTERS *Erdkunde*, Bd. IX, S. 981 f., wo dieser die Priorität dieser Anregung in seiner abgeklärten Weise, unter Beibringung erschöpfender Daten, für sich in Anspruch nimmt.

[2] The Cuneiform Inscriptions of Van, *Journal of the Royal Asiatic Society* XIV. (vier Nachträge in den weiteren Bänden des *IRAS.*)

[3] Les Inscriptions de Van, à propos d'un ouvrage de M. SAYCE. Mélanges d'Assyriologie, p. 113—144.

vorarmenischer Keilinschriften mit, von denen eine durch David Heinrich Müller veröffentlicht worden ist.[1] Die diese Veröffentlichung begleitenden sprachlichen Untersuchungen, die weit über die Bedeutung eines Einzelcommentars hinausgehen, bezeichnen einen wesentlichen Fortschritt im Sinne einer wissenschaftlichen Behandlung und des Eindringens in das Verständniss der vorarmenischen Inschriften.

Der Uebergang zu einer systematischen Sammlung des Materials der vorarmenischen Keilinschriften wurde angebahnt durch die von W. Belck im Jahre 1891 ausgeführte Forschungsreise durch Armenien. An sich nicht zu diesem Zwecke unternommen, brachte sie, in Folge zufälliger und glücklicher Umstände, deren Schilderung man an anderer Stelle vergleichen wolle (s. namentlich meine zusammenfassende Darstellung in der *Deutschen Rundschau,* December 1894) eine beträchtliche Vermehrung des Materials an chaldischen Inschriften. Die von Belck beobachtete Methode genauester Berücksichtigung der Fundumstände der Inschriften gewährte die Möglichkeit eines weiteren Eindringens in das Verständniss der Texte und damit einer Würdigung der Cultur, von deren Trägern diese Inschriften herrühren.

Von grundlegender Bedeutung in diesem Sinne dafür wurde namentlich die Inschrift vom Semiramis-Kanal (Šamiramsu[y]) und die der Rusas-Stele. Wenn an der Stützmauer des von Belck zuerst näher beschriebenen grossartigen Wasserkanals, und nur an dieser, in häufiger Wiederholung Inschriften auftreten, die der Hauptsache nach lauten:

Menuaše ini pili aguni Menuaï-pili tini,
‚Menuas hat diesen *pili* errichtet, erbaut, *Menuas-pili* ist sein Name‘,

so war der Schluss unumgänglich, dass *pili* den Kanal, oder vielleicht die Mauer des Kanales, die thatsächlich das Hauptwerk ist und

[1] Die Keilinschrift von Aschrut-Darga, *Abhandlungen der Wiener Akademie der Wissenschaften* 1886. Darin auch erste Veröffentlichung der Inschrift von Astmadzaschîn.

die auch speciell von den armenischen Schriftstellern[1] als Damm, des Flusses' (*ambartak getoyn*) bewundernd genannt wird, gemeint ist. Früher hatte man *pili* nach dem einen schon bekannten Text (Schulz Nr. xix) ohne Schulz's Angaben über deren Standort zu verwerthen (Sayce Nr. xxii), mit ‚Inschrift' gedeutet, obwohl man billig hätte einsehen dürfen, dass es ungereimt war anzunehmen, der König habe, nachdem er sich als Urheber der Inschrift benannt, die Inschrift ausserdem nochmals mit seinem Namen belegt. ‚Menuas hat diese Inschrift gemacht, Menuas-Inschrift ist ihr Name.' Es hätte schon damals klar sein sollen, dass *pili* etwas ausserhalb der Inschrift Liegendes bedeutete, etwas auf das sich die Inschrift bezog.

In die Bedeutung der Inschrift der von Belck auf seiner ersten Reise entdeckten Stele des Königs Rusas einzudringen wäre nicht gelungen, wenn nicht Belck mit Nachdruck auf die Thatsache hingewiesen hätte, dass sie sich in der Nachbarschaft eines künstlich angelegten Stausees, des Keschisch-göll (Priestersees), befindet, auf dessen Anlage sie möglicherweise Bezug habe. In welcher Weise sich das bewahrheitet hat, und welchen Gewinn die Forschung auf diesem Gebiet gerade aus der Entzifferung der Rusas-Stele gezogen hat, kann hier nur, unter Verweisung auf unsere früheren Darlegungen,[2] angedeutet werden. Man wird sagen können, dass speciell die Entzifferung der Rusas-Stele, die mir unter Verwerthung von Belcks Angaben zu einem guten Theil gelang, den Hauptanstoss und die Hauptgrundlage für unsere, sich nunmehr ihrem Ende zuneigende gemeinsame Expedition abgab. Schon im Jahre 1893 machte mir Belck den Vorschlag, gemeinsam mit ihm Armenien zu bereisen, behufs einer systematischen Durchforschung des gesammten Gebietes des chaldischen Reiches, wobei neue Inschriften aufgesucht und

---

[1] *ամբարտակ գետոյն* S. Thomas Arzruni, Buch iii, § 36. Dass hier eben der bei Moses von Chorene I. beschriebene Semiramis-Kanal gemeint sei, war bisher nicht erkannt worden, wie bei Brosset, *Collection d'Historiens Arméniens* i, p. 237 n. 2 ersichtlich.

[2] *Zeitschrift für Ethnologie* 1892, S. 142 ff., *Zeitschrift für Assyriologie* vii, S. 256, Anm. 2; ix, S. 341 ff.

die früher bekannten collationirt werden sollten. Belck hatte auf seiner ersten Reise mannigfache Nachrichten für das Vorhandensein von Inschriften erhalten, die er nicht aufgesucht hatte, weil er nach den ihm irrthümlich zugegangenen Nachrichten annahm, dass diese Inschriften überhaupt sämmtlich bekannt seien.

So schien ein Grundstock von neu zu findenden Inschriften gesichert, der reichhaltig genug war, um ein solches Unternehmen zu rechtfertigen. Mit den Zeichnungen für das Unternehmen ging Rudolf Virchow voran, indem er aus der Rudolf Virchow-Stiftung einen namhaften Betrag zur Verfügung stellte, dem seither noch mehrere Bewilligungen aus dieser Stiftung gefolgt sind. Eine grosse Anzahl privater Förderer schlossen sich an. Bedeutende Beiträge wurden von der Averhoff-Stiftung Hamburg, der geographischen Gesellschaft Hamburg, und der Kellinghusen-Stiftung Hamburg gewährt. Auch die königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin und die Gesellschaft für Wissenschaften Göttingen betheiligten sich. Was noch fehlte, wurde durch die Liberalität Seiner Majestät des Deutschen Kaisers aus dem allerhöchsten Dispositionsfonds gewährt.

Durch die Unruhen in dem zu bereisenden Gebiet wurde das Unternehmen jahrelang verzögert, und als wir am 8. Mai 1898 Berlin verliessen, waren wir noch nicht vollkommen sicher, dass wir das Hauptgebiet, die Türkei, überhaupt würden betreten können. Noch viel weniger konnte damals vorausgesehen werden, dass die zunächst für acht Monate geplante Reise in Folge der Reichhaltigkeit der Funde eine so erheblich längere Ausdehnung annehmen würde.

Wir erwarteten nach den vorhandenen Nachrichten, in Russland einige neue Keilinschriften zu finden, und es erschien nicht ausgeschlossen, dass eine systematische Erforschung der Gegenden um den Urmiasee ebenfalls eine Vermehrung des Materials bringen würde. Dies war jedoch nicht der Fall. Die Neufunde von Inschriften haben sich ausschliesslich auf das türkische Gebiet beschränkt. Die Bereisung des russischen und persischen Gebietes hat aber gleichwohl wichtige Resultate gezeitigt; sowohl was die Nachprüfung der bereits bekannten Inschriften anbelangt als hin-

sichtlich der physischen und historischen Geographie und der Archäologie der durchreisten Gebiete.

Bevor wir den Gang und einen Theil der Ergebnisse der Reise betrachten, wird es sich empfehlen, die uns bekannten Herrscher von Van und Chaldia in ihrer Aufeinanderfolge vorzuführen.

Sardur I. und sein Vater Lutipris, wenn dieser wie wahrscheinlich geherrscht hat, nehmen, wie sich weiter unten zeigen wird, eine besondere Stelle ein. Die Reihe der eigentlichen chaldischen Herrscher eröffnet Aram, der Gegner des 860—26 herrschenden Assyrerkönigs Salmanassar II. Mit diesem hat auch sein Nachfolger Sardur II. (Šeduri) zu kämpfen gehabt.[1] Dem letzteren folgte sein Sohn Ispuinis, der uns bei Samsi-Adad IV., Salmanassars II. Sohn, als Ušpina begegnet. Es folgen Menuas sein Sohn, Argistis dessen Sohn,[2] Sardur III. dessen Sohn, letzterer Gegner Tiglatpilešers II. von Assyrien 745—27 und, wie aus unseren neugefundenen Inschriften hervorgeht, auch von dessen Vorgänger Asurnirari. Ihm folgt Rusas I., dem wir die interessantesten von allen chaldischen Inschriften verdanken, Sargon's II. (722—705) Gegner, diesem Argistis II. (Gegner: Sanherib 705—681), Rusas II. sein Sohn, unser ‚neuer Herrscher von Chaldia',[3] Zeitgenosse Asarhaddons. Ob Rusas III., Erimenas Sohn derjenige Herrscher ist, mit dem Asurbanabal nach seinen Annalen in Beziehung gestanden hat, ist uns fraglich geworden. Es wäre nicht undenkbar, dass Rusas II., unter Voraussetzung einer langen Regierungszeit, mit Asurbanabal noch in Correspondenz gestanden hätte. Dann würde der von Asurbanabal erwähnte Sardur IV. Nachfolger Rusas' II. sein, und Erimenas und Rusas III., von denen wir nur durch Inschriften auf Toprakkaleh wissen, würden eventuell in eine nicht unerheblich spätere Zeit zu verlegen sein. Möglich bleibt

---

[1] Ueber die wahrscheinlich anzunehmende und im Text durchgeführte Unterscheidung zwischen Sardur I., Sohn des Lutipris und Sardur, dem Nachfolger Aram's (vermuthlich Aram's Sohn), s. BELCK, *Verhandlungen d. Berl. anthrop. Ges.* 1894, S. 486.

[2] Argistis, Sohn des Menuas, heisst chaldisch Argistis Menuaḫinis u. s. f.

[3] Siehe die oben S. 1 Anm. 1, citirten Abhandlungen.

aber auch die Reihenfolge: Rusas II., (Erimenas,) Rusas III., Sardur IV.

Und nun zur Reise selbst, die von Berlin aus am 8. Mai 1898 angetreten wurde. In Begleitung des Primaners Lothar Belck, der sich als Volontär angeschlossen hatte, reisten die beiden Leiter der Expedition über Warschau, Odessa, Novo-Rossysk nach Wladikawkas. Der grusinischen Heerstrasse, als einer der wenigen für die Einwanderung der Indogermanen in Vorderasien in Betracht kommenden Wege, wurde eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Belck bereiste später auch die ossetinische Heerstrasse, die aus dem gleichen Grunde Beachtung fordert. In Tiflis wurden die Keilinschriften des Museums, namentlich die schwierige, stark zerstörte Inschrift von Sarykamyš (Argistis I.) und die von Atamḫan (Novo-Bayazed), von Sardur III. (Argistiḫinis) herrührend nachgeprüft, was bei dem schlimmen Erhaltungszustand der erstgenannten sehr erhebliche Zeit und Mühe in Anspruch nahm. Sodann ging es (Anfang Juni) zum Siemens'schen Kupferbergwerk Kedabeg, wo vor Jahren Dr. Belck seine kaukasischen Forschungen mit ausgedehnten, höchst erfolgreichen Ausgrabungen der dortigen Gräberfelder begonnen hatte um dann schliesslich seinen vierjährigen Aufenthalt mit der oben genannten ersten Reise durch Armenien (1891) zu beendigen.

In Kedabeg wurde die Ausrüstung vervollständigt, ein Theil der nöthigen Diener angeworben und die erforderlichen Reit- und Lastpferde angekauft. Am 14. (2.) Juli begab sich die Expedition, der sich noch zwei weitere Volontärs, die Herren Woldemar und Boris v. Seidlitz angeschlossen hatten, im Ganzen inclusive Dienerschaft acht Personen und 14 Pferde mit Ueberschreitung des Satanaḫač- und des Gokča-Passes in zwei Abtheilungen an den Gokčasee. Die Ufergestade dieses grossen Alpensees wurden gründlich untersucht und dabei zahlreiche Streiftouren in das südliche Randgebirge ausgeführt. Die von Belck auf seiner ersten Reise entdeckten Inschriften von Zaǧalu (Sardur III.) und Koelani-Girlan (Rusas I.), sowie die bereits früher bekannte Inschrift von Ordaklu (Argistis I.) wurden collationirt, abgeklatscht und photographirt. Namentlich bei

der zweiten der genannten Inschriften ergab diese Nachprüfung wesentliche Verbesserungen gegenüber der Herausgabe der Inschrift durch Nikolsky.[1] Im Uebrigen wurden zahlreiche prähistorische Gräber, namentlich auch bei Zaǧalu festgestellt. Das Ostufer des Sees, das von einem Theil der Expedition im Segelboot auf der Strasse von Zaǧalu bis Čurǧa befahren und untersucht wurde, erwies sich zur Anbringung von Keilinschriften ungeeignet. Es fehlten die unerlässlichen Felspartien.

Zu erwähnen ist in Russland ferner noch der Besuch von Etschmiadzin, wo die Expedition von Sr. Heiligkeit dem Katholikos in Audienz empfangen wurde und wo die zahlreichen auf russischem Gebiet, namentlich bei Armavir gefundenen Inschriften collationirt wurden. Den Inschriften von Elar (Argistis I.) und von Kulidjan (desgl.) bei Alexandropol wurde zum Zwecke der Collation ebenfalls ein Besuch abgestattet. Im Uebrigen musste wegen der in der Araxesebene herrschenden Hitze — bis gegen 60° C. auf den schattenlosen Landstrassen — der Aufenthalt in Russland verkürzt werden. Es wurde möglichst schnell nach dem hochgelegenen und daher kühleren Azerbeidjân aufgebrochen. In Nachičevan [13. (1.) August] erwiesen sich die berühmten persischen Monumente als theils zerstört, theils — dies gilt von dem zehneckigen grossen Thurm — fast ihres gesammten Mosaikschmuckes beraubt, augenscheinlich durch den Eigenthümer Rahim Chan Nachitschevansky selbst, der sie verkauft haben wird. Am 14. (2.) August wurde bei Djulfa die persische Grenze überschritten. Auf dem Wege von dort nach Täbriz trafen Woldemar v. Seidlitz und der Schreiber dieser Zeilen im Dorfe Gälingeia, mitten im tatarischen Sprachgebiet, auf einen anscheinend bisher wenig oder gar nicht beachteten iranischen Dialect, der gegenüber dem Neupersischen bedeutende Unterschiede aufweist. Benannt wird er nach einem anderen Dorfe Harzan, in welchem er ebenfalls gesprochen wird.

[1] In seiner werthvollen Ausgabe der auf russischem Gebiet gefundenen vannischen Inschriften in den *Materialien zur Archäologie des Kaukasus*, Heft 5 (*Матеріалы по археологіи Кавказа. Выпускъ* 5, 1896).

Am 17. (5.) August wurde Täbriz erreicht. Der Aufenthalt dort galt der Erwirkung der für die Umreitung des Urmiasees nöthigen Empfehlungsschreiben. Auch wurden vielfache, wie sich später freilich erwies, meistentheils wenig zuverlässige Erkundigungen über aufzusuchende Inschriften eingezogen. Von grossem Werth war das Rundschreiben an alle Kurdenfürsten, das der Generalgouverneur von Azerbeidjân, der Emir Nizâm, der Expedition ausser reichlichen Empfehlungen an die Behörden mitgab. Da er selbst Kurde von Geburt ist und gleichsam als Chef aller persischen Kurden verehrt wird, so erwies sich dieses Schreiben als ein wahrer Talisman, sowohl für die Sicherheit wie für die Förderung der Zwecke der Expedition. Diese besonders freundliche Aufnahme seitens des Emir Nizâm verdankt die Expedition dem Empfehlungsschreiben des persischen Gesandten in Berlin, Mirza Reza Chan.

Durch die am 23. (11.) August ausgebrochenen Brotunruhen um einige Tage verzögert, fand die Weiterreise am 27. (15.) August statt und es begann nun die Umreitung des Urmiasees auf der Route Täbriz—Maraġa—Saučbulaq—Ushnuj—Urmia—Salmas. Das Hauptergebniss dieser Umreitung liegt auf geographischem Gebiet. Die Karte des Urmiasees und seiner Umgebung wird durch die vorgenommenen Breitenbestimmungen, Höhenmessungen mittels des Hypsometers und durch die Anvisirungen eine wesentliche Veränderung erfahren,[1] wie das unser Heinrich Kiepert vorausgesagt hatte, den wir rückkehrend leider nicht mehr unter den Lebenden antreffen sollten. Ihm, dem die historisch-geographische Erforschung Armeniens so ausserordentlich viel verdankt, und der unserer Reise ein besonders lebhaftes Interesse entgegenbrachte, bewahrt die Expedition ein dankbares, verehrungsvolles Andenken.

Wichtiges ergab der Besuch der Menuas-Inschrift am Felsen von Taschtepe, oder vielmehr, da der Haupttheil abgesprengt worden

[1] In Urmia trafen wir mit dem englischen Forscher Dr. Günther zusammen, mit dem Lothar Belck die Heimreise antrat, nachdem W. und B. von Seidlitz bereits von Täbriz aus nach Russland zurückgekehrt waren. Dr. Günther hat über seine naturwissenschaftlichen und geographischen Untersuchungen im *Journal of the Geographical Society*, 1899, berichtet.

ist und sich gegenwärtig im Britischen Museum befindet, ihrer kümmerlichen Reste. Die Inschrift ist von besonderer Wichtigkeit, weil sie die Lage des von Menuas eroberten Mannäerlandes bis auf den heutigen Tag bestimmt und kenntlich macht.[1] Wer die fruchtbare, wein- und getreidereiche Ebene, inmitten deren sich der isolirte Felskegel Taschtepe erhebt, zur Zeit der Ernte durchritten hat, begreift warum sich die Mannäer gerade hier festgesetzt hatten, begreift warum das Mannäerland Assyrern und Chaldern gleich begehrenswerth schien. Kurz vor Saučbulaq wurden die hochgelegenen und nur mit Hilfe von Leitern zugänglichen Felsenkammern von el Fakrakar besucht. Sie sind offenbar chaldischen oder quasi-chaldischen Ursprunges und dienten als Grabkammern, wie die in dem Boden angebrachten Oeffnungen, eine für einen ausgewachsenen Menschen und zwei für Kinder, beweisen. Dies ist jedoch eine Ausnahme. Die grosse Mehrzahl der chaldischen Felsenkammern und Felsenzimmer sind nicht, wie man das so oft in den Berichten früherer Reisender ausgesprochen findet, als Grabkammern zu betrachten, sondern dienten nachweislich als Wohnungen für Lebende.

Ueber Saučbulaq und Ushnuj gelangten wir dann nach Haeg, dem am Fuss des Kelischin belegenen Kurdendorf. Die Inschrift der von Ispuinis und Menuas herrührenden Kelischin-Stele ist noch nie an Ort und Stelle im Original untersucht worden; wer sie besuchte, hat sich begnügt, einen Abklatsch oder Abguss zu machen.[2] Wir haben solcher Prüfung der Originalinschrift zwei Tage gewidmet. Dass die Erfahrungen und Erinnerungen, die sich an diesen zweimaligen Besuch der nicht ohne Grund verrufenen Oertlichkeit knüpfen, zu den behaglichsten unserer Reise gehören, können wir auch jetzt noch nicht behaupten, wenn auch die dortigen Vorkommnisse durch spätere Ereignisse in den Schatten gestellt worden sind. Indessen lohnte es der Mühe. Eine nicht geringe Zahl von Lesungen,

[1] S. BELCK, ‚Das Reich der Mannäer', *Verhandlungen der anthropologischen Gesellschaft*, 1894, S. 497 ff.

[2] S. unsere Abhandlung: ‚Ueber die Kelischin-Stele', *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, S. 389—400.

die von den Ausgaben nach den Abklatschen, auch von der von Scheil nach Morgans Abklatsch, abweichen, hat sich ergeben, und ebenso hat die von Belck vertretene Anschauung, dass die chaldische Inschrift auf der Ostseite die Fortsetzung der assyrischen Inschrift auf der Rückseite darstelle, eine schlagende Bestätigung erfahren. Denn Zeile 1 der chaldischen Inschrift zeigt deutlich die Worte: *i-ku-ka-ni sale* (*MU*) ‚im selben Jahre'. Der Besuch der Kelischin-Stele ist als die schwierigste und erfolgreichste unserer wissenschaftlichen Unternehmungen auf persischem Gebiet zu betrachten.

Bei Urmia interessirte uns besonders der Trümmerhügel Goektepe als Fundstelle des im *American Journal of Archaeology*, August 1889 veröffentlichten seltsam grossen Cylinders, dessen Darstellungen deutlich babylonischen Einfluss zeigen, aber offenbar in einer durch die einheimische Wiedergabe veranlassten Modification.[1]

Mit der Ankunft in Van, das auf der Route Salmas—Baschkala —Choschab am 24. September erreicht wurde, begann der erfolgreichste Abschnitt der Expeditionsthätigkeit. Van diente bis Anfang Februar 1899 als Standquartier der Expedition. Während dieser Periode sind drei Hauptabschnitte zu unterscheiden:

1. Die Zeit der ersten Arbeit an den Denkmälern in und unmittelbar bei Van,

2. die der näheren und ferneren Ausflüge, und

3. die der Fortsetzung der Arbeiten an den Denkmälern und Inschriften von Van selbst.

Zunächst wandten wir in Van unsere Aufmerksamkeit den Inschriften und den in den Felsen gehauenen Zimmern und Sälen des Citadellenberges von Van (Van-kal'ah) zu. Der Citadellenberg bildet eine isolirte, aus hartem Marmorkalk bestehende, in westöstlicher Richtung verlaufende Erhebung, deren Westende dem, bei gegenwärtigem Wasserstande noch erheblich (1 *km*) entfernten Vansee zugewandt ist.

[1] Ueber die Versuchsgrabungen in Goektepe s. *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, 1898, S. 524 ff.

Neben dem nach Osten zu belegenen Hauptthor (Täbriz-kapussy) der Citadellenstadt befindet sich im Felsen nach Art einer Nische eingehauen eine stark zerstörte Inschrift, die für unentzifferbar galt. Ihre Lesung ergab werthvolle Nachrichten über die älteste Geschichte Vans und seiner Dynastie. In dem dreimalig wiederholten 16 zeiligen Text theilt Ispuinis mit, dass er selbst und sein Sohn Menuas, sowie dessen Sohn Inuspuas die Burg auf dem Vanfelsen erbaut haben. Von Inuspuas wusste man bisher nur durch eine von Dr. Belck 1891 aufgefundene Inschrift, die in dem Boden vor der Kuršûn-Moschee eingelassen ist. Inuspuas war, wie durch diese Inschrift, sowie eine weitere von uns neugefundene noch deutlicher ersichtlich wird, von seinem Vater und seinem Grossvater zur Herrschaft bestimmt und ist wohl von seinem Bruder Argistis I. beseitigt worden. Von Sardur I., dem Sohn des Lutipris, stammt ein an den Fuss des Citadellenberges angebautes Castell aus ungeheuren, sehr regelmässig behauenen Felsquadern, bis zu 6 *m* lang und $^5/_4$ *m* hoch. Dort hat sich der König, so weit wir es wussten, in zwei Inschriften verewigt, die noch in assyrischer Sprache abgefasst, die ältesten einheimischen Denkmäler auf armenischem Boden darstellen, die wir kennen (Sayce Nr. I und II). Wir fanden den wohlerhaltenen Anfang einer dritten gleichlautenden Inschrift, die für die Sicherung des Textes erfreuliche Anhaltspunkte gibt.

Der grössere Theil der, am Vanfelsen befindlichen, baulichen Anlagen aus chaldischer Zeit und der Inschriften liegt innerhalb des Bereiches der auf dem Felsen erbauten türkischen Citadelle. Ihr Besuch, jetzt streng verboten, wurde uns nach Vorweisung der durch die deutsche Botschaft in Constantinopel erwirkten, von der türkischen Regierung auf ein Irade des Sultans hin ausgestellten Empfehlung an den Wali, bereitwillig gestattet. In der Innenmauer der Citadelle fanden wir einen bisher unbekannten Stein mit einer Inschrift des Menuas, die sich offenbar auf den schon von Schulz beschriebenen grossen Felsensaal an der Nordseite der Van-kalah bezieht. Sie zeigt nahe Verwandtschaft mit der an dessen Ausgang angebrachten, von Schulz (Nr. XVI) publicirten Inschrift (Sayce Nr. XXI).

Erklärende und begleitende Inschriften zeigen ausser diesem Menuas-Saal nur noch die von dessen Sohn Argistis I. an der steilen Südseite des Vanfelsens angebrachte Felsenzimmer und Kammern, an deren Aussenseite die höchst umfangreichen Annalen des Königs stehen. Alle übrigen Räume dieses wunderbaren Felsenschlosses sprechen nur durch ihre Erscheinung und das Mass von Arbeit und Geschicklichkeit, von denen sie Zeugniss ablegen. Sie alle sind eingehender Besichtigung von uns unterzogen worden, wobei noch mehrfach neue, von Schulz nicht gesehene Seiten- und Hinterräume aufgefunden sind. Am grossartigsten stellten sich dar die sogenannten ‚Todtenkammern', die aber sicher Wohnräume für Lebende, mit Ruhebänken an den Seitennischen etc. darstellen. Eine grosse Treppe von 26 Stufen in den Felsen gehauen führt zu ihnen herunter und endigt in einer grossen Terrasse, die dem Felsen durch Glättung abgewonnen ist. Das Gleiche gilt von der rechtwinklig auf ihr sich erhebenden Felswand, auf deren geglätteter Vorderseite die Thüröffnung zu den Zimmern sich befindet, von der Terrasse aus mittels einer siebenstufigen Treppe erreichbar. Die Zimmer selbst übertreffen alle übrigen Felsenbauten durch die Sorgfalt, mit der das Gestein bearbeitet, die Wände polirt sind. Es ist auffallend, dass diese bedeutendsten Felsenkammern keine begleitende Inschrift tragen. Wären solche etwa auf, jetzt verschwundenen, Metallplatten angebracht gewesen, so würde man, wie bei dem verlorenen Anfang der Argistis-Annalen, Spuren von und Vorrichtungen zu solcher Anbringung zu finden erwarten. Vielleicht rühren die Kammern von Sardur III. her, der durch die Eroberung seiner Hauptstadt durch Tiglatpileser III. an der beabsichtigten Anbringung von Inschriften verhindert sein konnte (vgl. u. S. 17).

In zweiter Linie richtete sich unsere Aufmerksamkeit während der ersten Periode unseres Aufenthaltes in Van auf die Kirchen der eigentlichen Citadellenstadt. Wir konnten nicht mehr hoffen, als eine Nachlese durch Collation und erneutes Copieren der viel früher schon veröffentlichten Inschriften zu halten. Schulz's und Layard's Arbeiten, so verhältnissmässig zuverlässig sie waren, bedurften doch

in mancher Richtung der Ergänzung und Verbesserung. Zu unserer grossen Ueberraschung machten wir hier jedoch eine grosse Anzahl sehr bedeutender Neufunde. Dabei ist die merkwürdige Thatsache zu verzeichnen, dass die Anzahl der neuentdeckten Schriftsteine verhältnissmässig gering, dagegen die Zahl der neuentdeckten Inschriften ausserordentlich gross ist. Das hängt so zusammen.

Wir hatten schon in Deutschland die Ueberzeugung gewonnen, dass die Rusas-Stele rückseitig beschrieben gewesen sein müsse. Und mit dem Bedauern, dass von Belck die Rückseite nicht untersucht worden war, verband sich die Aufstellung des Principes, dass auf die Rückseiten der Stelen und Schriftsteine, wo immer man ihnen begegne, eine grössere Aufmerksamkeit verwandt werden müsse. Ist doch auch die Thatsache, dass die Kelischin-Stele, die absolut frei von allen Seiten zugänglich auf der Passhöhe steht, zweiseitig beschrieben ist, erst vor ganz kurzem durch de Morgan festgestellt worden. Alle übrigen früheren Besucher kannten nur die Inschrift der einen Seite.

Wir werden bald sehen in wie weit sich unsere Schlussfolgerung betreffs der Rusas-Stele als gerechtfertigt erwiesen hat. Einstweilen belohnte sich die Anwendung des genannten Princips dadurch dass sich herausstellte, dass sämmtliche in den Kirchen Vans befindlichen Schriftsteine auch auf der eingemauerten Vorder- oder Oberseite, oder selbst auf mehreren Seiten, die durch Einmauerung den Blicken entzogen waren, bisher ganz unbekannte Inschriften trugen. Dem Begehren, diese Steine auf unsere Kosten herauszunehmen und nach Anfertigung von Copien und Abklatschen wieder einzusetzen, stemmte sich der Kirchenrath mit allerhand Vorwänden und Flausen entgegen. Und es begann ein wochenlanger Kampf, der fortgeführt werden musste, trotzdem auf unser telegraphisches Ersuchen Se. Excellenz der kaiserliche Botschafter Freiherr v. Marschall sofort telegraphische Weisung von dem armenischen Patriarchen Malachios erwirkt hatte. Einen Theil der Steine herauszunehmen war erst in der dritten Periode unseres Aufenthaltes in Van möglich.

Von vornherein wurden auch, besonders mit den, von der Rudolf Virchow-Stiftung zur Verfügung gestellten Mitteln Schürfungen auf Toprakkaleh unternommen, dem südlichen Ende des Zimzim Dagh benannten Bergzuges, von dessen Fuss her sich die Gartenstadt Van weithin nach Westen erstreckt. In dieser ersten Periode wurden die Fundamente des einstmals prächtigen Tempels, der gelegentlich englischer Ausgrabungen nicht eben glimpflich behandelt worden war, blossgelegt und ferner eine ungeheure, in den Felsen gehauene Treppe von 50 Stufen entdeckt und von Erde und Schutt befreit, die im Inneren des Felsens hinabführt zu einer grossen mit Ruhebänken und vielleicht einem Badebassin versehenen Felsenhalle.

Die zweite Periode des Aufenthaltes in Van, die der Forschungsausflüge, begann mit einer gleichzeitigen Ausreise beider Mitglieder der Expedition. Dr. Belck unternahm es, die nordöstlichen und nördlichen Ufer des Vansees epigraphisch und geographisch aufzuklären, während ich die Landschaft südlich von Van zu meinem Gebiet wählte. Dr. Belcks auf mehrere Wochen berechneter Reise machte nach acht Tagen der Ueberfall ein Ende, den kurdische Hamidiyé's auf ihn machten, als er den Sipan Dagh besteigen wollte, um dessen absolute Meereshöhe zu bestimmen. Dr. Belck erfuhr so an und in eigener Person die Bestätigung seiner vor sieben Jahren geäusserten Voraussagung, dass nämlich die Bewaffnung der Kurden und ihre Formation zu irregulären Cavallerie-Regimentern, nach dem Muster der Kosaken, sich als ein schwerer Fehler, als ein Krebsschaden für den Bestand der Türkei, als eine schwere Gefährdung der Sicherheit und Ordnung in den von Kurden bewohnten Gebieten erweisen würde. Trotz dieser unwillkommenen Störung war Belcks Ausflug von grossem Erfolge begleitet; acht neue Inschriften wurden aufgefunden, darunter als die wichtigste in Adeljewas am Nordufer des Vansees die erste grössere Inschrift Rusas II. Argistiḫinis, unseres ‚neuen Herrschers von Chaldia' (s. S. 2, Anm.). Die Inschrift enthält zudem wichtige Nachrichten über Kämpfe mit den Moschern und Hethitern.

Ich selbst wandte mich inzwischen zunächst westlich dem Erčeksee zu. Der Ausflug galt namentlich einer Keilinschrift, die sich in dem armenischen Dorfe Charakonis (türk. Karagündüz) befinden sollte. Sie wurde dort auch gefunden. Als Schwellenstein in der von den Kurden, wie alle armenischen Kirchen ringsum, 1896 greulig zerstörten und zugerichteten Kirche fand sich ein mit Keilschrift beschriebener Stein, der, von den Dorfbewohnern bereitwilligst freigelegt, sich als eine colossale, beiderseitig beschriebene Stele entpuppte, die Ispuinis und Menuas zur Verewigung ihres Sieges über das zu Assyrien gehörige Land Barsuas und dessen Hauptstadt Mešta, sowie über Assyrien selbst dort gesetzt hatten. Die Kirche steht auf einem Hügel, der deutliche Spuren seiner vormaligen Verwendung als chaldische Burg trägt.

Ein zweiter Ausflug führte mich um das Südende des Erček-Göll und östlich hinter dem Warrak-Dagh herum zum Keschisch-Göll und der in seiner Nachbarschaft befindlichen, von Dr. Belck 1891 aufgefundenen Rusas-Stele. Der Abfluss des Keschisch-Göll (die ihn regulierende Stauanlage existirt der Hauptsache nach genau so, wie sie vor mehr als $2^1/_2$ Jahrtausenden angelegt) bewässert die Gärten der Gartenstadt Van; aus der Inschrift geht hervor, dass der Keschisch-Göll in ältester Zeit speciell zu diesem Zweck angelegt ist, was wiederum mit einer Umsiedelung der Bewohner von Van (chaldisch Tuspa-na) zusammenhängt. Die alte Stadt lag in der Nähe des Citadellenberges von Van, aber nicht mehr nahe genug, um eine nachdrückliche Vertheidigung von dort aus zu ermöglichen. So war es Tiglatpileser III. (735 v. Chr.) gelungen, die alte Stadt zu zerstören, während die Burg auf dem Citadellenberg uneinnehmbar blieb. Da die für die alte Stadt geschaffene Bewässerungsanlage des Schamiramsu(y) (Menuas-Kanal) nicht nahe an den Vanfelsen geführt werden konnte, so nahm ein König Rusas, wahrscheinlich schon Rusas I., Sohn des von Tiglatpileser III. besiegten Sardur III. eine Neugründung von Van vor. Am Fuss des Toprakkaleh, auf dem dann alsbald oder wenig später Tempel und Königsburg entstanden, wurden die Bewohner von Van angesiedelt, nachdem durch

Anlage des Keschisch-Göll für die nöthige Bewässerung gesorgt war. Der Abfluss des Keschisch-Göll fliesst noch heute an der Ostseite des Toprakkaleh vorbei und führt sein Wasser den Gärten von Van zu. Dies wurde erneut von mir festgestellt. In der Rusas-Stele besitzen wir also die keilinschriftliche Gründungsurkunde der heutigen Gartenstadt Van.

Bei einem späteren Besuch, den Belck der Stele machte, wurde dieselbe gewendet und dabei hat sich denn bestätigt (s. oben) dass die Stele rückseitig beschrieben war. Der Text der Inschrift der Rückseite befand sich auf dem weggebrochenen Theil, aber die letzten der vorher eingegrabenen Linien für die Zeilen laufen noch über ca. $^1/_3$ der erhaltenen Theile der Stelenrückseite. Es waren, wie nicht selten, mehr Zeilen gezogen als schliesslich nöthig waren.

Oberhalb des am Rande der Keschisch-Göll-Ebene belegenen Kurdendorfes Kaissaran fand ich auf schwer zugänglicher höchster Felsenspitze eine kurze, sehr eigenartige Keilinschrift auf. Da sie keinen König nennt, — der einzige bisher bekannte Fall auf dem gesammten Gebiet der chaldischen Epigraphik und da ihr Standort eine von vielen dicht neben einander auf einer Hochebene befindlichen, unzugänglichen natürlichen Felsenburgen ist, so war ich geneigt die Inschrift in die späte Zeit zu verlegen, da die Chalder sich vor den eindringenden Armeniern in die Berge zurückgezogen hatten; eine Zeit und eine Sachlage, über die wir durch Xenophons Berichte in der Anabasis wie namentlich in der, in diesem Punkt sicher historisch treuen Cyropädie unterrichtet sind. Bei einem späteren Besuch der von mir aufgefundenen Stätte ist es Dr. Belck wahrscheinlich erschienen, dass es sich um eine versteckte und bescheidene Verewigung des chaldischen Technikers, der den Keschisch-Göll angelegt habe, handele. Diese Anschauung hat manches für sich, freilich sollte man dann doch vielleicht vermuthen, dass sein Name genannt wäre, was nicht der Fall ist.

Nachdem in Van das Nöthige zur Einleitung der Untersuchung gegen die kurdischen Attentäter auf Dr. Belck und ihre Anstifter erledigt war, wurden neue grössere Forschungsausflüge in Angriff

genommen. Unser Diener und Dolmetscher Ferec, ein höchst intelligenter junger persischer Tatar, der, wie übrigens auch sein Gefährte in gleicher Stellung, der russische Armenier Ervand Abrahamoff, im Aufsuchen von Keilschriften, Abklatschen und selbst im Copiren sich eine genügende Uebung erworben hat, ging mit Geleit und unter speciellem Schutz der Behörden nach Norden. Wir selbst unternahmen gemeinsam, begleitet ausser von den üblichen Zaptiehs von einer aus einem Officier und zehn Mann bestehenden Kavallerie-Escorte, einen Ritt nach Süden, in die wilden, grossentheils unerforschten Quellgebiete des östlichen Tigris (Bohtan-su), die Bezirke Nordûz, Schatag und Môks (türk. Müküs). Die Durchforschung dieser Gebiete ergab das Vorhandensein mehrfacher uralter Burganlagen nach Art der chaldischen Burgen, die aus sorgfältig behauenen, ohne Bindemittel geschichteten Steinen bestehen, sofern sie nicht in den Felsen gehauen sind. Letzteres ist theilweise der Fall bei den Anlagen der sagenumwobenen Veste Haikapert am Choshab, zu der uns unser Weg am Tage des Ausritts führte. Keilinschriften wurden aber in diesen Gebieten nicht gefunden, so dass unsere Ergebnisse hauptsächlich auf geographischem Gebiet, das übrigens stets nach Möglichkeit mitbearbeitet wurde, lagen.

Auf dem Rückwege wurde die nahe dem Südufer des Vansees belegene altberühmte Klosterinsel Aγthamar besucht, dann ging es über Vastan ostwärts ins ‚Thal der Armenier' (Haiotz-dzor) zum Kurdendorf ‚oberes Meshingert', bei dem die Quelle entspringt, deren Wasser König Menuas zur Anlage des nach ihm, wie oben dargelegt, Menuai-pili benannten Kanals benutzte (heute Schamiramsu, Semiramis-Fluss). Wir folgten dem Kanal von der Quelle ab fast in seinem ganzen Verlauf, und fanden dabei eine Anzahl (5) neue Inschriften, die in bekanntem Wortlaut über die Anlage des Aquäducts durch König Menuas berichten und besonders da auftreten, wo bei der Anlage des Kanals besondere Schwierigkeiten zu überwinden waren, so namentlich vor und in Artamid (ca. drei Stunden südlich von Van). Auch für unsere Vorstellungen von der Technik der Chalder und von der Bestimmung des Kanals als einer segen-

spendenden Wasserader, nicht blos für Alt-Van, sondern für die ganze von ihm in seinem mehr als 70 *km* langen Laufe durchströmte Landschaft, war diese erneute Bereisung des Kanals von grossem Werth.

Mit der Rückkehr nach Van nach 20tägiger Abwesenheit begann die dritte der oben bezeichneten Perioden unserer Thätigkeit. Dem Kirchenrath wurde die Erlaubniss abgerungen, mit dem Herausnehmen der rück- oder oberseitig beschriebenen Steine zu beginnen. Die so freigelegten Inschriften rechtfertigten die aufgewandte Mühe reichlich. Von Sardur III. befinden sich in der Kirche Surb Poγos, als Supraporten eingemauert, die zwei Hälften einer ebenfalls auf beiden Breit- und beiden Schmalseiten beschriebenen Stele, von deren Inschriften bisher nur $^1/_6$ bekannt gewesen war. Sie liefert uns die erste namentliche Erwähnung eines Assyrerkönigs in den chaldischen Inschriften: *Ašur-ni-ra-ri-ni A-da-di-ni-ra-ri-e-ḫi*, ‚Asurnirari, Sohn des Adadnirari, ‚König von Assyrien'. Asurnirari war Tiglatpilesers III. Vorgänger, seine Regierung bezeichnet den Tiefstand der assyrischen Macht: die Weltherrschaft war an die Chalder übergegangen. Erst Tiglatpileser III. stellte das assyrische Weltreich wieder her, ohne jedoch die Macht der Chalder nachdrücklich zu knicken. Es werden durch diesen Neufund nicht blos meine Ausführungen in dem Aufsatze ‚Tiglatpileser III. gegen Sardur von Urartu'[1] bestätigt, sondern es erfährt auch durch die phonetische Schreibung des Patronymikons Adadinirarîḫi die lang umstrittene Frage, ob der Name des assyrischen Wettergottes Adad oder Rammân zu lesen sei, ihre Entscheidung in dem ersteren von Oppert und mir vertretenen Sinne.

Menuas' Sohn, Argistis, hat in vielfachen erfolgreichen Kämpfen das Gebiet des chaldischen Reiches nach allen Seiten, besonders nach Norden hin theils erweitert, theils in seinem Bestande vertheidigt. Ausser seinen am Felsschloss von Van eingegrabenen Annalen und

[1] ‚Chaldische Forschungen Nr. 6' (*Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1896, S. 321 ff.).

verschiedenen Bauinschriften aus der Gegend der von ihm gegründeten Stadt Armavir, waren von ihm namentlich bekannt zwei Inschriften, deren jede auf einem in der Kirche Surb Sahak zu Van eingemauerten Steine steht (SAYCE Nr. 45 u. 46). Beide Steine tragen aber auf den eingemauerten Seiten weitere, bisher gänzlich unbekannte Inschriften. SAYCE Nr. 45 ist auf der Rückseite mit einer der Vorderseite an Umfang entsprechenden Inschrift beschrieben, die die siegreichen Kämpfe gegen das Land Bustus behandelt; während SAYCE Nr. 46 nur die eine Schmalseite eines auf beiden Breitseiten und beiden Schmalseiten beschriebenen Steines, also ca. $^1/_6$ der gesammten den Stein bedeckenden Inschriften darstellt. Letzterer ist das Obertheil einer Stele, und da die Maasse zu dem erstgenannten Stein stimmen, und der Schriftcharakter genau der gleiche ist, so ist anzunehmen, dass wir es hier mit zwei Bruchstücken einer riesigen Stele Argistis I. zu thun haben. Zwischen beiden Bruchstücken würde ein Stück fehlen, auf dem auch die Seiteninschriften (Inschriften der Schmalseiten) ihren Abschluss gefunden haben müssen. Der Text gibt zum Theil eine willkommene, theilweise wörtliche Parallele zu dem vielfach ergänzungsbedürftigen Text der Annalen und bietet ausserdem wichtige, namentlich bauliche und religionsgeschichtliche Nova.

Die Reise war von Haus aus, incl. Hin- und Rückreise, auf acht Monate berechnet, deren letzter der December 1898 gewesen wäre. Wir hätten also Van Anfang des genannten Monats verlassen müssen. Da nun aber die bisherigen Funde nach Zahl und Inhalt die Erwartungen weit übertrafen und wir nach den uns gewordenen Nachrichten mit Bestimmtheit erwarten durften, noch eine sehr bedeutende Zahl von chaldischen Inschriften aufzufinden, wenn es uns gelang das Gebiet des chaldischen Reiches in seiner ganzen Ausdehnung im Süden, Südost und Westen zu bereisen, so bemühten wir uns, die Mittel für eine Fortsetzung der Reise bewilligt zu erhalten. Dies gelang. Fast sämmtliche Factoren, die für die Reise beigesteuert hatten, gewährten nach und nach eine weitere Unterstützung, an ihrer Spitze wiederum Se. Majestät der Deutsche Kaiser. Die Zahl der privaten Förderer und Gönner erweiterte sich hierbei beträchtlich.

Dass diese Fortsetzung der Reise ermöglicht wurde, ist in erster Linie dem unermüdlichen Wirken und dem warmen Eintreten unseres verehrten Virchow zu verdanken.

Nach mannigfaltigen, durch den Abschluss der Arbeiten in Van, das Verpacken der Abklatsche und die Vorbereitungen für die Weiterreise veranlassten Mühen und Verzögerungen brachen wir Anfang Februar von Van auf, nicht ohne dass Dr. Belck den Behörden des Vilajets mitgetheilt hatte, dass er jederzeit auf telegraphische Citation bereit sei, in Van in der Angelegenheit der Untersuchung gegen die Urheber des auf ihn gemachten Ueberfalles zu erscheinen. Im Uebrigen gedachten wir, nach Erforschung des Südens und Westens des chaldischen Reiches, zur Erledigung der verbliebenen Arbeiten nochmals nach Van zurückzukehren.

Wir hatten die Ueberzeugung, dass gerade die vom Centrum des chaldischen Reiches am Weitesten entfernten, das kräftigste Vordringen der chaldischen Macht bezeichnenden Inschriften sich als besonders interessant und wichtig erweisen würden und dass ihre Aufsuchung, soweit sie unbekannt waren, auch bedeutende Umwege und Ausbiegungen lohnen würde, eine Annahme, die sich glücklicherweise durchaus bestätigt hat. Zunächst wollten wir die südlichste chaldische Stele, die nach den vorhandenen Nachrichten bei Sidikân hinter Rovanduz unweit der persischen Grenze aufgestellt war, aufsuchen. Wir waren ihr auf dem Kelischinpass nur wenige Stunden nahe gewesen, aber ein Versuch über die türkische Grenze nach dorthin vorzudringen, musste aufgegeben werden, da nur der eine Erfolg sicher schien, dass die ihn Unternehmenden nicht wieder lebend zurückkehren würden. So galt es denn von Van nach Mosul vorzudringen.

Ob es möglich sei, auf den nach irgendwie bedeutenden Schneefällen unpassirbaren Gebirgen im Süden des Vansees vorzudringen, war in Van eifrig erörtert worden. Die letzten Nachrichten lauteten dahin, dass man über Bitlis—Söört wohl durchdringen könne. Gerade aber als wir die Ausreise begannen, setzte ein sehr bedeutender Schneefall ein, und unsere Reise von Van nach Bitlis und weiter nach Söört war eine unausgesetzte Reihe der grössten Mühen und Strapazen.

Mehr als einmal hing es an einem Haar, dass wir stecken geblieben oder zur Umkehr genöthigt wären. Die eingehende Schilderung unserer Erlebnisse, die ich hier nicht wiederholen kann, findet der Leser in dem fünften unserer Reisebriefe ‚Von der armenischen Expedition', *Mittheilungen der Geographischen Gesellschaft zu Hamburg,* Band 15, S. 189—221.

Die Reise von Söört bis Mosul und weiter über Rovanduz bis zur ‚Stele von Sidikân' förderte namentlich auch auf dem Gebiet der assyrischen Epigraphik und Alterthumskunde manche werthvolle Nebenergebnisse, über die weiter unten zu sprechen Gelegenheit sein wird. Jetzt wenden wir uns sogleich der genannten Stele zu, die, da sie auf dem Wege zwischen den Dörfern Sidikân und Topzauä, aber weit näher dem letzteren Dorfe aufgestellt ist, richtiger als Stele von Topzauä bezeichnet wird. Von den vielen wichtigen und interessanten chaldischen Inschriften, die aufzufinden uns vergönnt war, kommt diesem Monument wohl die grösste Bedeutung zu. Freilich zu dieser Erkenntniss vorzudringen, den Text, oder vielmehr die Texte der Stele abzugewinnen, das war mit ganz besonderen Schwierigkeiten verknüpft. Die Schriftzeichen waren, wie sich allmählich erwies, in Folge früherer Versuche einen Gypsabguss zu machen, vielfach ganz mit einer festen Masse ausgefüllt, deren Entfernung die grösste Schwierigkeit bereitete. Und auch sonst war der Erhaltungszustand der Inschrift vielfach sehr wenig einladend und Erfolg versprechend. Aber der Umstand dass, wie der Augenschein gleich beim ersten Besuch der Stele lehrte, der Name Urzana in der Inschrift vorkam, bedingte und rechtfertigte die aussergewöhnlichen Mühen und Opfer an Zeit und auch an Mitteln, da die Existenz im Vilajet Mosul und speciell in jenen Grenzgebieten infolge Hungersnoth und Theuerung äusserst kostspielig war. Denn Urzana von Muṣaṣir hatte, wie aus den Annalen Sargons II. bekannt ist, eine wichtige Rolle in der Periode der verzweifelten Kämpfe zwischen Chaldia und Assyrien unter den Königen Rusas I. und Sargon II. gespielt, und man musste annehmen, dass die Inschriften der Stele uns in eben diese historisch wichtige Periode

führen und nähere Aufschlüsse über sie geben würden. Das ist im reichsten Mass der Fall gewesen.

Die Stele ist auf beiden Breitseiten und auf dem oberen Theil beider Schmalseiten beschrieben. Eine Breitseite und eine Schmalseite chaldisch, eine Breitseite und eine Schmalseite assyrisch. Sie rührt her von Rusas I. Sarduriḫinis, dem Gegner Sargons. Ihr Bericht hat im Wesentlichen folgenden Inhalt: Ein Ueberfall Muṣaṣirs durch die Assyrer hat stattgefunden. Urzana von Muṣaṣir ist zu Rusas geflohen, dieser ist bis zu den ‚Gebirgen Assyriens vorgedrungen' (*adi šadê mâti Aššur atalaka*) und hat Urzana wieder in Muṣaṣir eingesetzt, die Stadt und ihren Tempel wieder hergestellt und die Opfer für den Gott Chaldis von Muṣaṣir neu geregelt. Aus Sargons Annalen wissen wir, dass später Muṣaṣir zerstört ist und die Götter Chaldis und Bagbartu von dort nach Assyrien weggeführt sind (714 v. Chr.). Nach Sargons Darstellung ist dieses Ereigniss der Grund, warum Rusas an seinem Geschick verzweifelnd, sich selbst das Leben genommen hätte. Es ist sehr wohl möglich, dass hieran nichts weiter wahr ist, als dass Rusas' Tod ziemlich kurz nach der Zerstörung Muṣaṣirs und der Fortführung der Götterbilder erfolgt ist, dass alles andere aber, wie Belck annimmt, Erfindung, vielleicht der Hofschranzen, ist, die dem Assyrerkönig schmeicheln wollten. Jedenfalls gehört die Stele, da sie von Rusas herrührt, in die Zeit vor diese Zerstörung. Die Vertreibung Urzanas ist Folge eines früheren assyrischen Ueberfalls.

Der obere Theil der Stele fehlt, er ist mit Hämmern abgeschlagen. Die Abrundung, sozusagen die Vernarbung der Bruchstellen zeigt deutlich, dass das vor unvordenklichen Zeiten geschehen sein muss. Wahrscheinlich ist bei der zweiten definitiven Eroberung Muṣaṣirs diese Verstümmelung durch die Assyrer vorgenommen worden und zwar an dem Theil des Textes, welcher den Namen des assyrischen Königs enthielt. Dem ganzen Inhalt des Documentes nach musste die Stele in unmittelbarer Nähe von Muṣaṣir aufgestellt sein. Und sobald man in der Umgegend der Stele eine alte Stadtanlage nachweisen konnte, war die Stätte Muṣaṣirs gefunden. In der

That befinden sich auf einem Hügel inmitten einer abgeschiedenen Bergwiese auf der gegenüberliegenden Thalseite die Reste einer alten, nach chaldischer Weise gebauten Burg und am Fuss des Hügels Spuren einer Stadtanlage. Die Stele steht da, wo sich die alte chaldische von Kelischin nach Sidikân führende Kriegsstrasse nach links wendet um von der rechten nach der linken Thalseite eine Furt des Topzauäbaches durchschreitend, nach dem jenseits gelegenen Muṣaṣir hinüber zu führen. Dass wir es hier mit einer alten Kriegsstrasse zu thun haben, wird deutlich dadurch, dass der Weg mehrfach durch Einhaue führt, die in den Felsen geschlagen sind, eine Eigenthümlichkeit chaldischer Technik, die im crassesten Gegensatz steht zu dem, was jetzt im Orient üblich ist.

Wie ein Theil der Inschrift dieser Stele und der Kelischin-Stele, so ist auch assyrisch geschrieben das uns erhaltene und seit langem bekannte Siegel Urzanas von Muṣaṣir. Andererseits deutet der Umstand, dass Chaldis der Hauptgott von Muṣaṣir ist, auf eine Cultusgemeinschaft und Stammesverwandtschaft mit den Chaldern, die ja auch in dem Verhalten Rusas I. zu Urzana, wie es uns die Stele erneut und genauer zeigt, deutlich zum Ausdruck kommt. Offenbar ist Muṣaṣir ein relativ alter Sitz der Chalder. Sie haben doch entweder, und das ist nach der gesammten Sachlage das weitaus wahrscheinlichere, die Assyrer vorgefunden, oder aber Stadt und Volk von Muṣaṣir sind nachträglich unter den Cultureinfluss der benachbarten Assyrer gerathen. Jedenfalls ist die Sprache des Cultus, wie uns die Kelischin-Stele und die von Topzauä zeigen, chaldisch geblieben, während das Volk assyrisch gesprochen hat. Daraus erklärt sich die assyrische Abfassung des Königssiegels und die assyrischen Bestandtheile der Stele von Kelischin und von Topzauä. Wie aber ist das Verhältniss zwischen dem assyrischen und dem chaldischen Inschriftentheil auf der Stele von Topzauä? Dass bei der Kelischin-Stele der chaldische Theil die Fortsetzung des assyrischen Anfanges bildet, ist bereits oben hervorgehoben worden. Liegt etwa ein ähnliches Verhältniss hier vor? Oder sollte uns die Inschrift der Stele von Topzauä, neben allen den anderen

wichtigen Aufschlüssen, auch die lang erwartete chaldisch-assyrische Bilinguis liefern?

Wir glaubten es leugnen zu müssen, weil beide Fassungen zum grössten Theil ganz verschiedene Eigennamen aufweisen. Nun ward uns aber von vornherein klar, dass wo von der Stadt Muṣaṣir im chaldischen Text die Rede ist, dafür der Name Ardinis erscheint, und insofern hat sich Sayce's Aufstellung, dass in der Stele von Kelischin das Ardinis des chaldischen Textes dem assyrischen Muṣaṣir entspräche, gerechtfertigt. Beiläufig will ich bemerken, dass die volksetymologische Deutung des Namens *Mûṣa ṣîri* ‚Ausgangsort der Schlange', auf die in dem Siegel Urzanas eine Hindeutung vorzuliegen scheint, in der Localität leicht genug ihre Erklärung findet. Aus einer engen Schlucht strömt an der Westseite des steil zu ihr abfallenden Burgberges von Muṣaṣir vorbei ein Bergstrom einer gewundenen Schlange wohl vergleichbar hervor, und dies ist nicht einmal die einzige Möglichkeit das ‚Hervortreten der Schlange' in dieser Gegend zu localisiren.

Wenn aber diese eine Stadt auf der Stele chaldisch und assyrisch verschieden bezeichnet wurde, so wäre, wie Belck betont, denkbar, dass das auch für andere Oertlichkeiten zuträfe. Die Frage aber, ob wir es thatsächlich mit einer Bilinguis zu thun haben oder nicht, bestimmt zu beantworten, dazu werde ich erst nach eingehenden Untersuchungen in der Lage sein, die mehr Zeit und Ruhe erfordern als mir, dem eben Zurückgekehrten, bisher zu Gebote stand.

Die Auffindung der Stätte des alten Muṣaṣir hat eine weit über das Historische und Historisch-geographische hinausgehende Bedeutung. ‚Am Berge Niṣir stand das Schiff still', nach dem Bericht der babylonischen Sintflutsage, und nach den Annalen Asurnaṣirabals liegt der Berg Nisir in der Nachbarschaft Muṣaṣirs. Der Berg Niṣir muss somit zu den Bergketten gehören, die zwischen Arbela und Rovanduz, Sidikan liegen, und ist wahrscheinlich der höchste der von Arbela aus sichtbaren Berge dieser Ketten.

Für die Rolle, die Muṣaṣir in der Zeit der Kämpfe zwischen Rusas und Sargon spielte, ist von besonderer Bedeutung noch das

Täfelchen der Sammlung des Britischen Museums (Sammlung Rassam II. Nr. 2), in welchem Urzana (so ist zu lesen, nicht Kirzana[1]) einen Palastbeamten des Königs von Assyrien, der Einspruch dagegen erhoben hat, dass der König von Urarṭu — sicher Rusas I. — zum Opfern nach Muṣaṣir komme, zurückweist, daran erinnernd, dass er auch den Assyrerkönig (Sargon) und seine Truppen nicht verhindert habe, Muṣaṣir zu gleichem Zwecke zu besuchen. Auf die schwierige Lage Urzanas zwischen den beiden mächtigen Rivalen fällt dadurch ein interessantes Schlaglicht.

Chaldia ist von Assyrien niemals unterworfen worden und die Erfolge Sargons Rusas I. gegenüber sind jedenfalls erheblich schwächer, als es schon aus Sargons Berichten selbst hervorgeht. Die Bedeutung und die Macht Rusas I. erhellt schon, wenn man sich den Inhalt und den Standort der Inschriften, die von ihm bekannt sind, vor Augen führt. Die wichtige Inschrift von Koelani-Girlan, weit im Norden am Gokčasee, die Stele vom Keschisch-Göll, als Urkunde für dessen Anlage und für die Neugründung von Van im Centrum des Reiches und weit im äussersten Süden die Stele von Topzauä. Schlagender können die Fortschritte, die die neuesten Forschungen auf diesem Gebiet gebracht haben, kaum illustrirt werden, als durch die Thatsache, dass diese sämmtlichen Inschriften, ehe Belck seine erste Reise antrat, unbekannt waren. Die Inschriften von Koelanigirlan und Keschisch-Göll sind von Dr. Belck 1891 aufgefunden worden, die Inschriften der Stele von Topzauä und eine weitere, von mir in Van aufgefundene Bauinschrift Rusas I. sind Ergebnisse unserer diesmaligen Expedition. Dass freilich die Inschrift von Koelanigirlan von Rusas I. herrührt und nicht von seinem Vater Sardur III., dessen Namen Belck richtig in der Inschrift gelesen hatte, ist erst durch Nikolsky's Publication klar geworden. Die Auffindung der letztgenannten Inschrift Rusas I. in Van ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sie zeigt, dass Rusas I. thatsächlich in Van gebaut hat. Dadurch wird die an sich vorhandene grosse innere Wahr-

[1] Siehe Bezold, *Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum*, Vol. IV, p. 1636.

scheinlichkeit, dass die Rusas-Stele und die Anlage des Keschisch-Göll und der Gartenstadt Van am Toprakkaleh Rusas I. zu verdanken ist, erheblich gesteigert. Eine absolute Sicherheit ist deshalb nicht vorhanden, weil auf der Stele von Keschisch-Göll der Name von Rusas' Vater mit dem Anfang der Inschrift verloren ist.[1]

Als wir nahezu 14 Tage mühsamster aber lohnendster Arbeit an der Stele verbracht hatten, erreichte Dr. Belck ein Telegramm, das ihn als Zeuge in der Untersuchungssache nach Van zurückrief, wie bei der Ausreise von dort in Aussicht genommen war. Dr. Belck weilte drei Monate in Van, beschäftigt die dort verbliebenen Aufgaben zu lösen. Die ursprünglich geplante Weiterreise der Expedition setzte ich allein fort. Erst Anfang August trafen Dr. Belck und ich in Alaschgert wieder zusammen. Inzwischen erledigte ich die folgende Route: Rovanduz—Mosul—Midiat—Hassankêf—Maiafarkin—Lidje—Palu—Mazgert—Charput—Malatia—Egin—Erzingian—Baiburt—Erzerum—Hassankalah—Alašgert.

Von den auf dieser meiner Reise besuchten Stätten will ich zunächst nur die hervorheben, die für die chaldische Epigraphik von Bedeutung sind. In Palu wurde die bekannte Inschrift des Menuas[2] photographirt, abgeklatscht und mit gutem Erfolg für die Herstellung des Textes collationirt. Unter anderem ergab sich, dass die hauptsächlichen Eigennamen bisher falsch gelesen sind. Nicht Pu-te-ri-as ist der Name der Stadt, von deren Eroberung Menuas in dieser Inschrift berichtet, sondern Še-bi-te-ri-as. In Z. 4 und 10 lautet der Name nicht Gu-u-pa-ni, sondern Ṣu-u-pa-ni. Das *ṣu* hat eine besondere verkürzte Form, die wir mehrfach unter anderen auf den Inuspuas-Stelen begegnet sind. Der stark zerstörte Anfang der Z. 14 lautet *ši-di-iš-tu-ni*. — Wie von vielen der von uns be-

---

[1] Näheres siehe in unseren oben citirten Abhandlungen.

[2] Layard, *Inscriptions in the Cuneiform character*, pl. 47. Sayce, Nr. xxxiii. Die Inschrift ist auch von Wünsch und von Barton besucht worden. Von den ersten sechs Zeilen hat Wünsch einen von D. H. Müller, *Die Keilinschrift von Ashrut-Darja*, S. 14 veröffentlichten Abklatsch genommen. S. Sayce, *The Cuneiform Inscriptions of Van*, Part iii (*JRAS*, 1882) p. 11, und Part iv (*JRAS*, 1893), p. 26 f.

suchten Stätten photographische Aufnahmen vorliegen, so kann ich auch die charakteristische Lage von Palu und die Situation der Inschrift durch wohlgelungene Aufnahmen illustriren. Die Stadt Palu breitet sich am Fusse eines isolirten Felskegels aus, der zu allen Zeiten die Burg der Stadt getragen hat. In ca. $^3/_4$-Höhe dieses Felskegels steht die Inschrift in einen isolirten Felsblock eingehauen, dessen Vorderseite in eine gewaltige Nische umgewandelt ist. Die ganze Art der Anbringung, die Grösse der Schriftzeichen, der freie Zwischenraum zwischen der eigentlichen Inschrift und der Fluchformel geben der Inschrift etwas Grossartiges, was mit ihrem Inhalt wohl in Einklang steht, denn sie ist die Verkündigung der Kriegsthaten, die König Menuas in den Besitz dieses so weit westlich von Van liegenden Gebietes brachten und seine Herrschaft bis nach Malatia hin ausdehnten. Wesentlich weiter westlich hat sich das Chalderreich niemals erstreckt, und nur zwei alsbald zu nennende Inschriften späterer Könige haben eine etwas westlichere Lage. Der Felskegel enthält Felsenzimmer und den üblichen unterirdischen Gang zum Wasser. Da Menuas, wie wir gefunden haben, sagt, dass er die Burg Šebiteriaš wieder hergestellt habe, so ist klar, dass die Felsenbauten in ihrer jetzigen vollkommenen Anlage von den Chaldern herrühren. Andererseits wird anzunehmen sein, dass die heimischen Bewohner den Felsenbau ebenfalls betrieben, der offenbar nicht Eigenthum allein der Chalder im engeren Sinne, sondern der gesammten mit ihnen verwandten Völkergruppen war. Von heute noch existirenden Völkern huldigen oder huldigten dem Brauch der directen Felsarbeiten die Georgier. Es ist das, worauf schon vor Jahren von Belck hingewiesen worden ist, ein für die Frage der Verwandtschaft und ethnologischen Zuweisung der Chalder bedeutsames Indicium.

Von Palu reiste ich in nordwestlicher Richtung, den Peri-su überschreitend, nach Mazgirt (Mazgert). Anlass hierzu gab die von Herrn Professor Joseph Wünsch (Prag), dem Entdecker der Inschrift von Aschrut-Darga, sowohl Dr. Belck privatim mitgetheilte als auch veröffentlichte Beobachtung, dass sich bei dem

Dorf Kalah Felsenkammern mit einer Keilinschrift befanden. Und so fand sich denn an einer besonders interessanten chaldischen Burganlage — mit Felsenkammern, die den Versuch einer Ornamentation zeigen, mit den üblichen unterirdischen Treppen und den für diese westlichen Gegenden charakteristischen in den Felsen gehauenen grossen Cisternen — eine von Rusas II., dem Sohne Argistis II. gesetzte Inschrift. Diese Entdeckung war mit besonderer Freude zu begrüssen. Dass überhaupt ein Sohn Argistis II. als Rusas II. an der Herrschaft gewesen sei, hatten Dr. BELCK und ich erst in einem eingehenden Artikel[1] beweisen müssen. Der Beweis knüpft sich an das Fragment eines Schildes, in dem Rusas Argistiḫinis genannt war. Dieses Fragment war im Britischen Museum mit Stücken eines Schildes von Rusas III. Erimenaḫinis zusammengefügt worden. Die Inschrift von Mazgert war bereits die zweite Inschrift dieses Herrschers, die von unserer Expedition aufgefunden wurde. Ueber die Auffindung der ersten (bei Adeljevas) ist bereits oben (S. 16) berichtet worden.

Im Vilajet Mosul herrschte wie bemerkt eine Hungersnoth und der Mangel und die Theuerung erstreckten sich auch auf das benachbarte Vilajet Diarbekir. Geeignetes Futter für die Pferde zu bekommen war fast regelmässig unmöglich. Dies war nur eine von den vielfachen Erschwerungen meiner Reise. In Charput musste für Mann und Ross eine längere Rast gehalten werden.

Von den Mitgliedern der amerikanischen Mission, bei denen ich gastliche Aufnahme fand, gewann eines, Mr. HUNTINGDON, ein lebhaftes Interesse für unser Studium, welches er bereits durch werthvolle, mir brieflich mitgetheilte Beobachtungen bethätigt hat. Mr. HUNTINGDON verdanke ich auch die werthvollste Unterstützung bei der sehr nothwendigen Revision und Wiederherstellung der photographischen und geographischen Apparate.

Die Burg von Charput weist in Felsentreppen charakteristischer Bearbeitung deutliche Spuren einer vormaligen chaldischen

---

[1] *ZA* IX, 82—99 und 339—360.

oder quasi-chaldischen Besiedlung und Bearbeitung auf. Auf dem Wege von Charput nach Malatia, dort wo man zum Euphrat heruntersteigt, befindet sich zwischen dem Kümürchan und Izoly die von Mühlbach und Moltke entdeckte, im Jahre 1840 veröffentlichte und seitdem nie wieder wissenschaftlich untersuchte Inschrift Sardur's III. (Sayce Nr. 50), die aus der Zeit der Kämpfe herrühren muss, die dieser Herrscher mit Tiglatpileser III. von Assyrien ausgefochten hat. Dass der Sieg, den Tiglatpileser über ihn im Jahre 743 erfocht, kein sehr nachhaltiger war, ist von mir an anderer Stelle ausgeführt worden.[1] Die Collation ergab auch hier wieder Wichtiges. So lautet der Anfang von Zeile 31 nicht *Ti-ku-ul-ra-i-ta-a-še,* sondern (*ILU*) *Ḳu-e-ra-ta-a-še* und da Zeile 30 n. f. eine Stadt Ta-a-še genannt wird, so ergibt sich das interessante Factum, dass hier neben einander genannt werden eine Stadt Taš(e) schlechthin und eine Stadt gleichen Namens, die durch Vorsatz des (auch) dem chaldischen Pantheon angehörigen Gottesnamens Ḳuëras ihre nähere Charakteristik erhielt. Unserem verdienten Dragoman Ferec gelang es, von dieser Inschrift, trotz besonderer Schwierigkeiten, einen ausgezeichnet gelungenen Abklatsch herzustellen.

Spuren chaldischer Schriftthätigkeit fanden sich dann auf meiner Route erst wieder erheblich weiter nach Osten bei Hassankalah, östlich von Erzerum. Die dort früher vorhandene, von de Saulcy entdeckte Inschrift (Sayce Nr. 35) war trotz aller Bemühungen nicht wieder aufzufinden. Aber auf dem Burgfelsen fand sich im Umkreis der mittelalterlichen Burganlagen ein grosser freiliegender Sockel aus schwarzem Stein, der, wie der Vergleich mit der Rusas-Stele von Keschisch-Göll, der Kelischin-Stele und der von Topzauä zeigt, die Basis einer chaldischen Stele gebildet hat. Als eine der besterhaltenen von den schon bekannten Inschriften erwies sich die des Jazylydaš κατ' ἐξοχήν zwischen Hassankalah und Velibaba.[2] Diese

[1] Tiglatpileser III. gegen Sardur von Urarṭu. ‚Chaldische Forschungen Nr. 6.' *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1896, S. 321 ff.

[2] Delibaba ist, wie mir authentisch mitgetheilt wurde, Volksetymologie, *deli* ‚toll', *baba* ‚Vater'.

von Menuas herrührende Inschrift ist wohl die einzige bedeutendere chaldische Inschrift, deren Collation nur unwesentliche Verbesserungen ergeben hat.

Für Alašgert lagen Nachrichten vor, die auf eine sehr reiche Ausbeute an neuen chaldischen Inschriften schliessen liessen. Diese schrumpften jedoch, wie ich bald inne werden musste, auf ein Inschriftenfragment zusammen, das aber immerhin nicht jeder Bedeutung entbehrt; denn Menuas nennt darin eine Stadt A-na-ši, in der wohl das Prototyp des Namens Alašgert zu erblicken sein wird (*kert*, armenisch bekanntlich gleich Festung). In Alašgert traf ich mit Dr. Belck, der von Van kam, wieder zusammen. Von dort überschritten wir gemeinsam die russische Grenze und Dr. Belck kehrte dann, zunächst um Transportangelegenheiten zu erledigen, nach Van zurück.

Als Gesammtergebniss der Expedition für die chaldische Epigraphik ist die Vermehrung des Materials auf mehr als das Doppelte des bisherigen Bestandes, und die Collation fast aller früher bekannten Inschriften zu verzeichnen. Der gesammte Inschriftenschatz, mit wenigen Ausnahmen, liegt ausserdem in unseren Copieen und Abklatschen vor, die, meist in zwei Exemplaren genommen, fortgesetztes Studium und nachträgliche Controle auf das Beste ermöglichen werden. Die chaldischen baulichen Anlagen, Felsenburgen, Wasserleitungen, Stauseen sind mit Aufmerksamkeit studiert und durch Messungen und photographische Aufnahmen fixirt worden.

Zu den bereits im Vorstehenden genannten Inschriften mögen aus den bedeutsameren unter den Neufunden noch die folgenden hervorgehoben sein. An der Südseite des Vanfelsens, ziemlich nahe dem Kamme, fand sich in dem Felsen eingehauen eine Opfernische, von der zwei Seiten einst mit grossen Inschriften in assyrischer Sprache bedeckt waren. Diesem Umstande und weiter dem Schriftcharakter nach musste die Inschrift in die Zeit Sardurs I., Sohnes des Lutipris, gehören. Die Inschriften sind leider zu einem grossen Theil zerstört, und mit ganzen Theilen der Wandung der Opfernische verloren.

Aus der Zeit der gemeinsamen Herrschaft des Ispuinis und des Menuas stammt die Stele in der Kirche von Kasym oghly, etwa fünf Stunden nördlich von Van, 20 Zeilen erhalten, der untere Theil abgebrochen. Der Text der grossen Stele in der Kirche zu Surp Poγos (Sayce Nr. 31) findet seine sehr nothwendige Ergänzung durch die auf der eingemauerten Seite befindliche Inschrift, die, thatsächlich die Vorderseite der Stele darstellend, denselben Text bietet wie die bisher bekannte (Rück-)Seite der Stele, die als solche durch die am Schluss nach einem unbeschriebenen Zwischenraum angehängte Fluchformel erkennbar ist.

Menuas, von dessen alleiniger Regierung ab die Titulatur der Beherrscher von Chaldia ‚der mächtige König, der König von Biaina, Fürst (*alusi*) von Ṭušpa' als feststehend zu beobachten ist, ist unstreitig nicht blos der bedeutendste und alles in allem erfolgreichste Chalderkönig, sondern auch eine der gewichtigsten und ansprechendsten Herrschergestalten des alten Orients gewesen, für die Erweiterung seines Reiches, wie für das Wohl seiner Unterthanen in gleicher Weise besorgt. Dementsprechend hat er auch weitaus die umfangreichste epigraphische Thätigkeit von allen Chaldernkönigen entwickelt. Das war schon früher ersichtlich, und die grosse Zahl der unter unseren Neufunden befindlichen Menuas-Inschriften hat das noch deutlicher werden lassen. Es seien genannt der Bericht über Kämpfe namentlich mit Assyrien, der auf der Oberseite eines gleichfalls in der Kirche Surp Poγos in Van eingemauerten Opfersteines steht, von dem bisher nur die auf der Vorderseite eingegrabene Inschrift (Sayce Nr. 32) bekannt war, die Bauinschriften von Kortzod und Erenin. Der für die Bodencultur so äusserst wichtigen Regulirung der Bewässerung hat Menuas seine ganz besondere Aufmerksamkeit zugewandt. An dem noch heute functionirenden, oben (S. 4 f.) bereits besprochenen Menuaskanal (Schamiramsu), der das Hayotz-dzor (Thal der Armenier) und die alte, südlich des Citadellenberges belegene Stadt Van bewässerte und bewässert, ist eine weitere Anzahl der Inschriften gefunden worden, die Menuas als Erbauer dieses grossartigen Werkes nennen. In der Gegend von Melazgert,

dessen Feste von Menuas gemäss einer schon von Scheil veröffentlichten Keilinschrift erbaut ist, bezeugen verschiedene Inschriften die Anlage weiterer Kanäle, deren einer (bei Ada) bedeutend genug war, um ebenfalls ausdrücklich nach seinem Erbauer Menuaskanal (Menuaïpili) benannt zu werden.

Von Rusas' I. Sohne Argistis II., Sanheribs Zeitgenossen, waren bisher keine eigenen Inschriften bekannt; jetzt sind zwei grosse beiderseitig beschriebene Schriftsteine, jede Seite ca. 40 zeilig, gefunden worden, die mit zu den interessantesten Denkmälern chaldischen Schriftthums gehören. Gemeinsam ist beiden der Bericht über die Anlage eines Stausees in der Gegend von Ardjesch, so dass nun Parallelen zur Inschrift der Rusas-Stele vorliegen, die der Ergänzung und dem Verständniss dieser Gruppe von Texten zugute kommen wird. Die Rückseite des einen Schriftsteines (von Dshelaby-Baghy) bietet eine Opferinschrift, die Berührungen mit der bekannten Inschrift von Meher-Kapussi, der Hauptquelle für das Studium der Religion und des Pantheons der Chalder, zeigt und Neues hinzufügt.

Diesen Hauptresultaten der Reise gesellen sich eine Anzahl zum Theil recht bedeutender Nebenergebnisse zu. Dass sich aus den chaldischen Kriegsberichten wichtige Ergebnisse für die assyrische Geschichte gewinnen lassen, ist selbstverständlich und wird am besten erläutert durch meine obigen Mittheilungen über die Rusas-Stele von Topzauä.

Ausserdem sind aber wichtige Funde rein assyrischer Provenienz zu verzeichnen. Da ist zuerst zu nennen die Inschrift, welche Tiglatpileser I. nach seinem Siege über die vereinigten Naïri-Fürsten in der Ebene von Melazgert aufgerichtet hat und die sich jetzt beim Dorfe Gonǧalu befindet. Tiglatpileser bezeichnet sich darin als Eroberer der Naïri-Länder vom Lande Tummi bis Daiani (und der Gebiete) bis zum grossen, d. h. mittelländischen Meere: *kâšid mâtâti Naïri ištu* (*mâti*) *Tu-um-mi a*[*di*] *mâti Da-i-a-ni kâšid . . . a-di tamdi rabîti* (geschrieben *A. AB. BA. GAL. LA.*). Durch die phonetische Schreibung *Tu-um-mi* werden wir belehrt, dass das häufig vorkommende, bisher *Nim-mi* gelesene Gebiet *Tum-*

mi zu lesen ist, da dem betreffenden Zeichen die Lautwerthe *nim* und *tum* zukommen. Hierauf hat mich Herr MAXIMILIAN STRECK aufmerksam gemacht. Die Auffindung dieser Inschrift bot eine willkommene Bestätigung für die von Dr. BELCK vor Antritt der Reise ausgesprochene Anschauung, dass die Schlacht zwischen Tiglatpileser und den Naïri-Fürsten in der Ebene von Melazgert stattgefunden haben müsse. Die Inschrift zeigt in einiger Hinsicht Verwandtschaft mit der Inschrift Tiglatpileser's I., die sich am Ausgang der sogenannten ‚Quellgrotte' des Sebenehsu eingehauen findet. Der Besuch dieser in der Nähe von Lidje belegenen Grotte, der von mir auf meiner oben kurz skizzirten Alleinreise ausgeführt wurde,[1] stand von vornherein auf dem erweiterten Expeditionsplan.[2] Er hat zu einer unerwarteten Ausbeute in den mannigfaltigsten Richtungen geführt.

Man nahm bisher auf Grund des von dem deutschen Ingenieur SESTER genommenen, von SCHRADER in seiner Abhandlung ‚Die Keilinschriften am Eingang der Quellgrotte des Sebenehsu' verwertheten Abklatsches an, dass sich am Eingang der Grotte befänden die Inschrift Tiglatpileser's I., ferner eine Inschrift Tuklat-Ninib's II., eine seines Sohnes Asurnaṣirabal's II. und eine von Salmanassar II., Asurnaṣirabal's Sohn. In Wahrheit ist der von mir festgestellte Befund ein anderer. Am Eingang der Grotte befinden sich ausser der Inschrift Tiglatpileser's I. zwei Inschriften Salmanassar's II., und diesen gesellen sich am Eingang zu einer in einem anderen Felsenzuge befindlichen, höher gelegenen Höhle zwei weitere Inschriften Salmanassar's II., die eine unterhalb der anderen eingehauen. Wie mir der Vergleich mit SCHRADERS Publication nach der Heimkehr gezeigt hat, lag von der unteren dieser beiden Inschriften ein, mehrfache Lücken aufweisender Abklatsch vor, auf Grund dessen

---

[1] S. meine Berichte: *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften* 1899, S. 747; *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, Mai, October 1899; *Verhandlungen des Orientalistencongresses in Rom, Mittheilungen der Hamburger geographischen Gesellschaft* (Reisebrief Nr. 8).

[2] Dr. BELCK, der aus dem oben angeführten Grunde an der Theilnahme an dem Besuch verhindert war, hat diesen im October d. J. nachgeholt.

man diese Inschrift Asurnaṣirabal zugeschrieben hat. Dass die bisher Tuklat-Ninib II. zugeschriebene zweite Inschrift an der unteren Grotte von Salmanassar II. herrührt und von niemand anderem herrühren kann, beweist das Vorkommen der Namen [Daddu-]id-ri(mât) Dimašḳi[1] ^{m}Ir-ḫu-li-ni . . ., also der Gegner Salmanassar's II.: Adadezer von Damaskus und Irḫulini von Ḥamat, sowie ferner die Erwähnung von 𒀭𒀭 Ar-za-aš-ku-un[2] ali šarrûti(ti-)šu ša A-r[a-me šarri] 𒀭 U[3][-ra-ar-ṭi], ‚Arzaškun, der Königsstadt Aram's von Urarṭu'. Der Königsname Šulmanu-ašaridu (Salmanassar) selbst ist bis auf Spuren der ersten Zeichen verloren. Dass es nicht Tuklat-Ninib sein kann, zeigt das zu Anfang stehende Gottesdeterminativ. Salmanassar II. berichtet in seinen Annalen, dass er in seinem 7. und seinem 15. Jahre, 854 und 846 v. Chr., die Quelle des Tigris besucht und sein Königsbild an derselben errichtet habe. Die bisher fälschlich Tuklat-Ninib zugeschriebene Inschrift und die erste der Inschriften in der oberen Höhle sind beide von einem Königsbild in Basrelief begleitet. Kein Zweifel, dass je eine dieser beiden Inschriften von je einem der beiden in den Annalen erwähnten Besuche herrührt. Dass sich eine Entscheidung zwischen den beiden Jahren werde herbeiführen lassen, ist bei dem traurigen Erhaltungszustand der ersten Inschrift von der oberen Höhle zweifelhaft, doch nicht unmöglich. Die zweite Inschrift an der oberen Höhle ist dem Wortlaut und dem Inhalt nach fast identisch mit der dritten am Eingang der ‚Quellgrotte' befindlichen. Beide rühren von einem in den Annalen nicht ausdrücklich erwähnten Besuch, den ich am liebsten mit dem Feldzuge vom 31. Regierungsjahre in Verbindung und in dieses oder das folgende Regierungsjahr setzen möchte. Dazu würde stimmen, dass in den beiden Inschriften ausdrücklich der Tribut des Landes Gilzan erwähnt wird. Dieser würde für den Feldzug vom 27. Regierungsjahr, der daneben in Betracht käme, weniger stimmen. Daran, dass Salmanassar selbst zum dritten Mal an der Tigris-Grotte

[1] Geschrieben Imeri-ŠU.

[2] So! jedes Zeichen deutlich erhalten.

[3] *U* zur Hälfte erhalten: 𒀭𒀭

erschienen wäre, kann, ob man nun das 27. oder 31. Regierungsjahr in Betracht zieht, überhaupt nicht die Rede sein, da für beide Züge ausdrücklich in den annalistischen Texten des Königs berichtet wird, dass er den Turtan Daian-Ašur gesandt habe, während er selbst in Assyrien verblieb. Daraus wird es sich denn auch erklären, dass diese beiden Inschriften nicht von einem Königsbilde begleitet sind. Ausführlicheres demnächst. Die eine dieser beiden Inschriften (die dritte von den an der eigentlichen Tigris-Grotte angebrachten) ist bereits bei SCHRADER ziemlich vollständig publicirt. Man braucht blos die Fragmente *b* und *c* neben einander zu legen, *b* enthält den Anfang, *c* das Ende der Zeilen. Der Schluss der Inschrift (*b*+*c*) ist von dem Anfang der Inschrift *a* getrennt weiter nach dem Inneren der Grotte zu eingegraben.

Bei der bis zu meinem Besuche gültigen Zuweisung je einer dieser Inschriften an Tuklat-Ninib II. und Asurnaṣirabal hatte die Vorstellung mitgewirkt, dass man es hier mit der Quelle des Supnat zu thun habe, an der Asurnaṣirabal, nach seinen Annalen, sein eigenes Bild neben dem seiner Väter, Tiglatpileser (I.) und Tuklat-Ninib (II.), aufgerichtet habe. Da nun aber sowohl von Tuklat-Ninib als auch von Asurnaṣirabal weder ein Bild noch eine Inschrift vorhanden sind, so versagt die Identification dieses Gewässers mit dem Supnat. Die Supnatquelle muss an anderer Stelle gesucht werden. Es stimmt damit, dass in den an Ort und Stelle befindlichen Inschriften, wie in den Annalen Salmanassar's II. nie von der Supnatquelle, sondern immer nur von den Quellen des Tigris die Rede ist. Die Identification mit dem Supnat war noch durch einen zufälligen Umstand unterstützt worden. Der Fluss, ein wirklicher Tigris-Quellfluss, der in seinem oberen Lauf nur Byrkele(i)n-su heisst, fliesst später an einem Dorf Sebeneh oder Zibeneh vorbei und nimmt von da an, wie das sehr häufig geschieht, nach diesem den Namen Zebeneh-su an. Der entfernte, nur auf den Unterlauf des Flusses, gerade nicht auf die Quelle zutreffende Namensanklang ist, wie man sieht, bedeutungslos. Eine eigentliche Quellgrotte liegt gleichfalls nicht vor, vielmehr tritt der Fluss, nachdem er mehrere

Stunden lang an der Oberfläche dahin geströmt ist, in einen etwas über einen Kilometer langen unterirdischen Felsentunnel ein. Die Stätte des Austrittes aus der Grotte hat man bisher als erstes Zutagetreten des Flusses bezeichnet.

Ich glaubte der Erste zu sein, der diese, den Einwohnern in der dortigen Gegend wohl bekannte Thatsache wissenschaftlich beobachtet hatte und freute mich, in Tiflis durch Naumanns Werk: *Vom goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat* auf eine Stelle bei Plinius VI, 128 hingewiesen zu werden, die zeigt, dass ich nur neu gefunden hatte, was bereits im Alterthum bekannt gewesen war. Bei Plinius heisst es: Sed et de Tigri ipso dixisse conveniat . . .[1] Fertur autem et cursu et colore dissimilis, transvectusque occurrente Tauro monte in specum mergitur subterque lapsus a latere altero eius erumpit. locus vocatur Zoroanda. eundem esse manifestum est, quod demersa perfert. ‚Es handelt sich sicher um denselben Fluss, denn was (oben) hineingeworfen wird, trägt er mit hindurch (bringt er unten wieder heraus).' In neuerer Zeit ist diese Beobachtung jedoch — worauf mich auf der Rückreise, während meines Aufenthalts in Wien, Herr Professor Tomaschek hinwies — bereits vor Jahren von Taylor gemacht und im *Journal of the Geographical Society* 35 (1865), p. 41 veröffentlicht worden.

Von weiteren assyriologisch-epigraphischen Funden nenne ich Fragmente von mehreren (mindestens zwei, wahrscheinlich drei) Stelen assyrischer Könige, von denen mindestens eines bestimmt von Asurnaṣirabal herrührt, im Kurdendorf Babil, etwa vier Stunden nordwestlich von Ǧezîreh.[2]

---

[1] Mit dem See, den der Tigris nach Plinius durchfliessen soll, ehe er in den Felsentunnel eintritt, ist wohl der Vansee gemeint, auf den die Schilderungen zutreffen. Namentlich existirt thatsächlich nur eine Gattung von Fischen im Vansee. Dass der Tigris mit dem Vansee in (unterirdischer) Verbindung stehe, ist eine noch jetzt in den dortigen Gegenden tief eingewurzelte Vorstellung, der wir z. B. in Môks begegneten.

[2] Inzwischen ist mir klar geworden — was ich schon früher unbestimmt ins Auge gefasst hatte — dass die Quelle in Babil, an und in der die Stelenfragmente sich gegenwärtig befinden, wahrscheinlich die Supnat-Quelle ist. Dass

Ferner sahen wir in Mosul in mehreren Exemplaren eine Backsteininschrift Tuklat-Ninib's I. (um 1300 v. Chr.), die sicher von der Stätte des alten Asur (heute Kala'at Scherkat) herrührt. Von der nicht unbedeutenden Zahl weiterer Inschriften, die mir in und um Mosul vor Augen kamen, seien nur noch genannt ein Fragment mit Nennung des Namens Argistû, mit dem offenbar ein Chalderkönig des Namens Argistis gemeint ist und schliesslich die Backsteininschrift, in welcher Sanherib von der Erneuerung der Mauern der Stadt KAK.ZI spricht, einer Stadt, die in den Feldzügen Asurnaṣirabals eine bedeutsame Rolle spielt und deren Lage wir, wenn auch nicht definitiv, so doch auf einen ziemlich eng umschriebenen Bezirk localisiren konnten.

Die sehr zahlreich begegnenden armenischen Inschriften jüngeren oder älteren Datums, haben wir, von einigen Ausnahmen abgesehen, als ausserhalb des Bereiches unseres Studiums betrachten müssen. Sie mit herein zu ziehen, hätte mehr als eine Verdoppelung der Arbeit und der Zeit erfordert.

Ueber die nicht unbedeutende Zahl der von uns aufgefundenen Sculpturen aus den verschiedensten Perioden wird im Zusammenhang zunächst an anderer Stelle zu berichten sein. Dass den Chaldern die Darstellungskunst nicht fremd war, zeigen die Bronzeschilde aus Toprakkaleh, wie sie in den Museen von London und Berlin aufbewahrt sind. Sculpturen, die möglicherweise chaldischen Ursprunges sind, sind an zwei verschiedenen Stätten aufgefunden worden, doch mag ihre Zuweisung vor der Hand in der Schwebe bleiben.

In das Gebiet des classischen Alterthums gehören zunächst drei griechische Inschriften. Die erste fand ich im Nordthor der oberen Mauer der Stadt Maiafarkin (s. unten); sie handelt von

---

sich diese südlich des Tigris, in Mesopotamien befindet, geht mit Deutlichkeit aus den Berichten in den Annalen Asurnasirabal's (vgl. bereits meine andeutenden Bemerkungen *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, October 1899, S. 610, Absatz 2 und den dort gegebenen Hinweis auf S. 596, sub 5 [so lies statt sub 7], sowie meine Mittheilungen vom Januar 1900 in *Zeitschrift für Assyriologie* XIV, 3).

Kämpfen mit den ‚Römern'. Damit ist aber, da mit Ῥωμαῖοι auch die Byzantiner bezeichnet werden, nicht nothwendigerweise gesagt, dass sie in römische Zeit gehört. Letzteres trifft dagegen zu von der merkwürdigen Grabinschrift, die ich nahe dem Dorfe Wank bei Aǧyn, Route Malatia—Egin, fand. Sie ist an einer hoch über dem Arabkir-čai malerisch gelegenen Höhlenstadt eingehauen, und feiert, allem Anschein nach in schlechten Distichen, eine Dame aus römischem Geschlecht, die von ihrem Gemahl so geliebt und hochgeschätzt gewesen ist, dass er in der Inschrift für den, der ihr eine Rose oder eine andere Blume weihe, den Segen der Himmlischen erfleht. Auf den, der frevelhaft von ihr denke (ἀτάσθαλα μερμηρίζων), beschwört er den Fluch der Unterirdischen herauf. Von einer dritten in Adeljewas ganz neuerdings von Dr. Belck gefundenen griechischen Inschrift kann ich noch keine nähere Kunde geben.

Der Verfolgung der Xenophon-Route ist von der Expedition eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt worden. Als wichtigste Ergebnisse seien genannt: die genaue Bestimmung der Durchgangsstelle durch den Bohtansu (Kentrites) beim Dorfe Mutyt,[1] zwischen Söört und Till, etwa sieben Kilometer oberhalb des letzteren Ortes. Sie wurde von beiden Mitgliedern der Expedition unabhängig erzielt. Alle Details von Xenophons Schilderungen stimmen noch heute. Sodann ist als sehr wesentlich hervorzuheben, dass die Griechen den östlichen Euphrat, Muradčai, wirklich nahe seiner Quelle, genau wie Xenophon es berichtet, überschritten haben. Sie sind thatsächlich weit nach Westen ausgebogen und durch die Ebene von Melazgert bis in die Gegend von Karakilissa in Alašgert vorgedrungen und haben dort den Fluss überschritten. Die Erkenntniss dieser Thatsache und der in der Configuration des Terrains liegenden Gründe für dieses weite Ausweichen nach Osten bildet eine besonders werthvolle Frucht von Belcks Nachlese.[2]

[1] S. *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 1899, S. 745, Anm. 1.

[2] Näheres in Dr. Belcks in der November- und in der December-Sitzung der Berliner anthropologischen Gesellschaft vorgelegten Berichte. (Abgedruckt *Zeitschrift*

Für die Bestimmung der Lage von Tigranokerta ist durch die Untersuchung der Stadt Maiafarkin neues Material gewonnen worden. Wenn man absieht von den mit anderen Daten, z. B. der Tabula Peutingeriana, im entschiedenen Widerspruch stehenden Angaben des Tacitus (*Annalen* 15, 5), dass Tigranokerta 37 Milien von Nisibis entfernt liege, und wenn man das Gewicht der gegen das von SACHAU als Stätte des alten Tigranokerta betrachteten Tell Ermen von BELCK geltend gemachten Gründe[1] anerkennt, so muss es schon nach meinen Untersuchungen, die dann auf meinen Wunsch von Dr. BELCK in bestimmter wichtiger Richtung ergänzt worden sind, als sehr wahrscheinlich gelten, dass wir in Farkin die Stätte des alten Tigranokerta vor uns haben, wie es einst MOLTKE ausgesprochen hat. Sowohl zu der Mehrzahl der Angaben über die Lage der Stadt wie zu der Schilderung des Terrains der Lucullus-Schlacht passt der thatsächliche Befund auf das Beste.

Aus unseren ausführlichen Berichten[2] sei nur Folgendes hervorgehoben. Ich konnte meinerseits Nachstehendes beobachten. Von Tigranokerta wird einerseits gesagt, dass es am Fusse des Masius belegen gewesen sei (Strabo XI, 12, 4, p. 522) und gleichzeitig, dass es in excelso gelegen habe. Diese scheinbar sich widersprechenden Angaben treffen auf Farkin zu, denn es liegt direct am Fusse der als Hazru daghlary, in ihrem östlichen Theile auch Farkin-daghlary

---

für Ethnologie 1899, S. 255 ff. und *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1899, S. 662 ff.). Mit unseren Ergebnissen betreffs der Xenophon-Route begegnen sich vielfach in erfreulichster Weise die Darlegungen, welche Dr. HANS KARBE in seiner Schrift ‚Der Marsch der zehntausend von Zapates zum Phasis-Araxes (nach Xenophons Anabasis III, 3, 6—IV, 6, 4)' Programm des Königstädtischen Gymnasiums, Ostern 1898, gegeben hat. Ich bin auf diese Schrift nach meiner Rückkehr aufmerksam gemacht worden.

[1] Siehe BELCK, *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* April 1898, S. 414 f. Vgl. die folgende Anmerkung.

[2] (S. meine mündlichen Mittheilungen über meinen in den Mai 1899 fallenden Besuch von Majafarkin, *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft*, October 1899, S. 600—608 und BELCK's Bericht ‚Majafarkin und Tigranokerta' d. d. Majafarkin 17. [5.] October 1899, abgedruckt *Zeitschrift für Ethnologie* 1899, S. 263—75.)

bezeichneten Bergkette; aber südlich der Stadt und dieser Bergkette fällt das Terrain verhältnissmässig schnell zu einer vollständigen Ebene nach dem Batmansu im Südosten und dem Tigris im Süden ab, so dass die Stadt im Verhältniss zur Umgebung doch in hoher Lage liegt. Dies Letztere traf, wie auch ausdrücklich von Sachau bemerkt worden ist, für Tell Ermen nicht zu.

Nach Tacitus umspült der Nicephorius, ein Fluss von nicht zu unterschätzender Breite (amnis haud spernenda latitudine) die Stadt. Noch heute umfliessen die verschiedenen Quellarme des recht wasserreichen Farkinsu die Stadtanlage und dienten, wie das von Mommsen[1] muthmassend hervorgehoben worden ist, grossentheils als Festungsgraben. Die Stadtanlage selbst lässt deutlich ihre Entstehung und Schöpfung durch einen mächtigen Herrscherwillen erkennen. Eine grosse quadratische Grundmauer mit abgeschrägten Ecken, in mancher Hinsicht den Ziegelplattformen der babylonischen Städte vergleichbar, musste errichtet werden, um den Untergrund für die eigentliche Stadtmauer und Gebäude abzugeben. Ich vermuthe, dass die Absicht bestanden hat, auch den von der Untermauer eingeschlossenen Raum zur Plattform auszugestalten. Dass dies nicht geschehen ist, würde zu einem Theil die Nachricht erklären, dass Tigranokerta zerstört wurde, ehe die Stadt vollendet war. Die heutigen Obermauern sind späterer, islamischer Herkunft, wie die in den Mauerzügen eingelassenen reichlich vorhandenen kufischen und arabischen Inschriften zeigen. Aber im Nordthor dieser Obermauer findet sich die schon erwähnte griechische Inschrift, die wahrscheinlich aus der früheren Anlage der Stadt herrührt. Die verstümmelten Steine sind da wieder eingesetzt worden, wo sie zur Zeit der letzten Zerstörung der oberen Stadt ihren Platz hatten.

Was nun den Schlachtbericht bei Plutarch anlangt, so verlässt darnach Lucull beim Anrücken des Tigranes mit seinem Heer die von ihm belagerte Stadt, indem er, nur ein Beobachtungscorps von 6000 Mann zurücklassend, abzieht und sich in der ‚grossen Ebene

[1] *Hermes* IX, S. 133, Anm. 2.

am Fluss' lagert. Die Schlucht des in südöstlicher Richtung zu Batmansu abfliessenden Farkinsu bildete die natürliche Abmarschlinie für Lucull. Er gelangte dadurch zu der grossen Ebene am Fluss, der Ebene am Batmansu. An einer solchen durch einen Fluss speciell charakterisirten Ebene fehlt es bei Tell Ermen.

Drei weitere Erfordernisse für den Schlachtbericht sind:

1. dass der Fluss, an dem Lucull sich lagerte, den er dann entlang zieht, um schliesslich Kehrt zu machen und ihn zu durchschreiten, eine Westwendung mache;

2. dass das Heranziehen des Tigranes bis zu der Stelle, wo in der Nähe der Westwendung des Flusses Lucull ihn angriff, von Tigranokerta aus gesehen werden konnte, und

3. dass sich an der Seite, wo die Armenier standen, nahe dem Fluss ein Hügel befand, auf den sich der erste Angriff der Römer richtete.

Aus besonderen Umständen war es mir nicht möglich, diese Fragen an Ort und Stelle genauer zu untersuchen. Was ich erfragen konnte, hatte nur insofern Werth, als die Furtbarkeit des Batmansu für die in Betracht kommende Zeit des niedrigsten Wasserstandes mir als sicher bestätigt wurde, die übrigen Erfordernisse hat sämmtlich Belck bei seinem späteren Besuch als thatsächlich erfüllt und vorhanden feststellen können.

Interessant ist es, dass, wie Tell Ermen, so auch Farkin eine armenische Enclave in durchaus anders geartetem Sprachgebiete bildet. In der Gegend von Farkin wird nur kurdisch gesprochen, Tell Ermen liegt mittten in arabischem Gebiet. Ich neige daher der Ansicht zu, dass in Farkin (wie schon Moltke vermuthete,) Tigranokerta zu suchen ist, während Tell Ermen als ein zu derselben Zeit gegründeter, gegen die Parther vorgeschobener Posten zu betrachten wäre. Dass aber die Lage von Maiafarkin zu Tacitus' Angabe betreffs der Entfernung zwischen Tigranokerta und Nisibis in deren überlieferter Gestalt nicht stimmt, betone ich nochmals.

Bei einer eingehenderen Erörterung würde auch die Frage der verschiedenen für die Anmarschlinie der Römer vorhandenen Mög-

lichkeiten erneut zu prüfen und zu erörtern sein, was über den Rahmen dieses Vorberichtes hinausginge.[1]

Dagegen würde sich die wiederholte Angabe des Strabo, dass Tigranokerta in Mesopotamien liege,[2] unter der Voraussetzung recht wohl erklären lassen, dass Tigranes eine Provinz oder einen Complex von Provinzen des von ihm neu gegründeten armenisch-mesopotamischen Reiches als ‚Mesopotamien' im politischen Sinne bezeichnete. Dabei brauchte er sich dann nicht an die übliche geographische Scheidung und Abgrenzung zu binden. Die Configuration des Terrains würde es besonders verständlich erscheinen lassen, wenn als Nordgrenze einer solchen ‚Provinz Mesopotamien' die Hazru Dağlary gewählt würden. —

Die letzte Zuflucht der Chalder hat nach den Zeugnissen, die in die byzantinische und spätere Zeit hinunterreichen, das Hinterland von Trapezunt gebildet. Gümüschchana ist noch heute Sitz des Erzbischofs von Χαλδία.[3] Die durch verschiedene uns gewordenen Nachrichten geweckte Hoffnung, im Hinterlande von Trapezunt noch Reste der Chalder und der ihnen eigenthümlichen Sprache aufzufinden, hat sich mir während der Reise nicht erfüllt. —

Das gesammte durchreiste Gebiet ist nach Möglichkeit topographisch erforscht und aufgenommen worden. Namentlich haben Höhenbestimmungen (meist mittels des Kochbarometers), Breitenbeobachtungen (Dr. Belck) und Anvisirungen zur Bestimmung der Längen unausgesetzt stattgefunden; den Niveauschwankungen der armenischen Alpenseen ist eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt worden.

So viel bin ich in der Lage heute mitzutheilen. Eine genauere statistische Mittheilung über die gesammten gewonnenen Resultate,

[1] Hiezu, wie überhaupt für die ganze Frage der Localisirung von Tigranokerta, ist zu vergleichen die zwischen Mommsen und Kiepert in *Hermes* IX (1875) geführte Discussion.

[2] Siehe besonders Sachau, *Ueber die Lage von Tigranokerta*, Abschn. I.

[3] S. *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 257, Anm. 1. IX, 83—90 ff. Anm. 1, 358 ff. *Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft* 1895, S. 589.

besonders über Zahl, Inhalt und Bedeutung der neugefundenen Inschriften werden zunächst unsere Berichte an die Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, sowie voraussichtlich an die Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen bringen. In diesen gedenken wir auch eine Auswahl wichtiger neugefundener Inschriften als Proben in extenso oder im Auszug zu veröffentlichen.

Berlin, im November 1899.

Kritische Beiträge.

Von

Otto Böhtlingk.

I.

Ὀλκάς nicht = आकाश und auch nicht der Name des fünften Elements bei Pythagoras.

Wie ich aus Garbes Artikel im vorangehenden Bande dieser *Zeitschrift*, S. 304 ersehe, befindet sich die einzige Stelle, aus der man auf das Element ὁλκάς bei Pythagoras geschlossen hat, in einem Philolaus-Fragment bei Stobaeus. Sie lautet: καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί· τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον. Ich übersetze wörtlich: ‚Und an der Weltkugel sind fünf Elemente. Die in der Weltkugel (befindlichen sind): Feuer, Wasser, Erde, Luft; das fünfte (nicht ἐν τᾷ σφαίρᾳ befindliche) ist der ὁλκάς der Weltkugel.‘ Ὀλκάς ist ein Femininum und ergibt keinen Sinn; mit der geringen, schon von Anderen vorgeschlagenen Aenderung ὁλκός gewinnen wir das geforderte Masculinum und eine passende Bedeutung: ‚Das fünfte ist das, was die Weltkugel in Bewegung setzt.‘

II.

Râjataraṃgiṇî I, 176.

Der Śloka, den ich hier zu besprechen gedenke, lautet in der Editio princeps (Calcutta 1835):

चन्द्राचार्यादिभिर्बध्वादेशं तस्मात्तदागमं ।
प्रवर्तितं महाभाष्यं स्वं च व्याकरणं कृतं ॥

In TROYERS Ausgabe (Paris 1840) ebenso, nur चन्द्र statt स्वं च. Zum ersten Mal wurde dieser Śloka in der Einleitung zum zweiten Bande meines Pâṇini 1840 besprochen. Ich conjicirte, was sich eigentlich von selbst ergab, लब्ध्वा° für लब्धा° und bemerkte, dass LASSEN तद्गमे für तद्गमं zu lesen vorschlage.[1] Die Aenderungen (Anusvâra und nicht म् pflegen auch die Handschriften in der Pause zu verwenden) waren keineswegs gewaltsam und ergaben für die erste Zeile, die allein Schwierigkeiten darbot, folgende Uebersetzung: ‚Nachdem der Lehrer Candra und Andere von ihm (d. i. Abhimanyu) die Weisung erhalten hatten zu ihm (oder dahin, d. i. nach Abhimanyupura) zu kommen.' Nach mir ist der Śloka zu wiederholten Malen besprochen worden, zuletzt von BRUNO LIEBICH im vorigen Bande dieser *Zeitschrift*, S. 305 ff. Diesen gründlichen Kenner der indischen Grammatiker interessirte unser Śloka wegen der Erwähnung Candragomins, dessen Grammatik LIEBICH bearbeitet und schon in Druck gegeben hat, und dessen Zeitalter zu bestimmen ihm in dem erwähnten Artikel durch eine, wie mir scheint, glückliche Conjectur wohl gelungen ist. LIEBICH kritisirt die verschiedenen Auffassungen der ersten Zeile und die von M. A. STEIN in seiner Ausgabe der Chronik aufgenommene Lesart. Ich ersehe aus dieser Kritik, was ich dereinst wohl selbst wusste, aber wieder vergessen hatte, dass meine Conjectur लब्ध्वा, die jetzt auch vom Codex archetypus bestätigt wird, von Niemand angefochten worden ist, wohl aber LASSENS Conjectur तद्गमे und die dem Worte आगम zugetheilte Bedeutung. Dieses soll nicht das Kommen, sondern wie in einer späteren Stelle und einer ganz ähnlichen bei Bhartṛhari Ueberlieferung bedeuten.

---

[1] Dieselben Conjecturen hat KERN unabhängig von uns gemacht. In meinem Artikel ‚Zur Kritik und Erklärung verschiedener indischer Werke' im *Bulletin de l'Académie de St.-Pétersbourg*, T. XXI, Sp. 110 = *Mélanges asiatiques*, T. VII, S. 472 verzeichne ich लब्ध्वादेशं तत्रातद्गमे als eine Vermuthung KERNS, in der Meinung, dass er sie zuerst gemacht hätte. LASSENS und meine Conjectur waren mir also nach 35 Jahren ganz aus dem Gedächtniss geschwunden. Wo KERN seine Conjecturen veröffentlicht hat, vermögen weder er noch ich jetzt, da inzwischen wieder 25 Jahre verflossen sind, mehr anzugeben. Ich hatte sie mir in der TROYERschen Ausgabe einfach als KERN'sche Conjecturen am Rande notirt.

Dieses nennt LIEBICH einen entschiedenen Fortschritt, nach meinem Dafürhalten war es, wie sich später herausstellen wird, eher ein Rückschritt.

KIELHORN billigt meine Conjectur लब्ध्वा, schlägt aber vor देशा-न्तरात् statt °देशं तस्मात् zu lesen. Mit dieser Aenderung erklären sich BÜHLER und HULTZSCH einverstanden, und Letzterer übersetzt (nach LIEBICH) den ganzen Śloka folgendermassen: ‚Chandrâchârya and others brought into use the Mahâbhâshya, having obtained the traditional interpretation from another country, and composed their own grammar.' Mit Recht erklärt sich LIEBICH gegen diese Conjectur. Sie sei etwas gewaltthätig und graphisch nicht begründet; die Hauptsache aber sei, dass das Wort तस्मात् gar nicht entbehrt werden könne, da es die Verbindung mit der übrigen Erzählung herstelle. Von meiner Seite füge ich noch hinzu, dass es sehr gewagt ist, तद् in तदागमम् auf das folgende महाभाष्यम् zu beziehen. Gewichtiger aber als alle diese Einwände ist der Umstand, dass देशान्तरात्तदागमम् metrisch undenkbar ist: auf drei Jamben geht kein epischer Śloka aus.

STEIN liest लब्ध्वा देशात्तस्मात्तदागमम्। Zu Gunsten dieser Lesart könnte man anführen, dass sie sich auf den Codex archetypus, der etwa 200 Jahre alt ist, stützt und metrisch richtig ist. Wenn aber LIEBICH sagt, dass sie keine Verbesserung, sondern das Gegentheil bedeute, so bin ich damit ganz einverstanden, da ich kein Bedenken trage, seine Argumentation dagegen auf S. 309 zu unterschreiben.

Nun komme ich zu LIEBICHS Auffassung des manche Deutung zulassenden Halb-Śloka. Er hält die Lesart लब्ध्वादेशं तस्मात्तदागमम für richtig, zerlegt aber तदागमम् nicht in तद्-आगमम्, sondern in तदा आगमम्. Dieser Gedanke, auf den ich nicht gekommen war, erweist sich als ein glücklicher, aber nicht für seine, sondern für meine Auffassung. LIEBICH übersetzt S. 310: ‚Von Candrâcârya und anderen wurde, nachdem sie von ihm den Auftrag und dann (vom Berge Trikûṭa) die Tradition erhalten hatten u. s. w.' Gegen diese Uebersetzung lässt sich Manches einwenden. Zunächst bedeutet तदा nicht und dann, d. i. darauf, sondern dann, d. i. zu der

Zeit; ततस् wäre und dann. Wollte man aber auch zugeben, dass तदा hier = ततस् wäre, so dürfte man zu आगमम् nicht einen neuen Ablativ ergänzen, vielmehr würde तस्मात् nicht nur für आदेशम्, sondern auch für आगमम् seine Geltung behalten, was selbstverständlich nicht gemeint sein kann. Beiläufig bemerke ich, dass die Fabel vom Trikûṭa nach meiner Meinung auf einem Missverständniss von Bhartṛharis पर्वतादागमं लब्ध्वा beruht. Dass पर्वत hier nicht Berg bedeutet, sondern eine Person bezeichnet, hat schon WEBER in *Ind. St.* 5, 161 erkannt. Von einem Berge (und warum sollte der hier nicht mit Namen bezeichnet sein?) kann man sich allenfalls eine Handschrift holen, aber nicht von ihm eine mündliche Tradition erhalten. Dass aber unter आगम hier diese gemeint ist, ersieht man aus dem unmittelbar vorangehenden Verse Bhartṛharis (ebd. S. 159):

यः पतञ्जलिशिष्येभ्यो भ्रष्टो व्याकरणागमः।
कालेन दाक्षिणात्येषु ग्रन्थमात्रे व्यवस्थितः॥

STENZLERS Uebersetzung (ebd. S. 448) lautet: ‚War die Ueberlieferung der Grammatik, welche den Schülern Patañjalis verloren gegangen, im Laufe der Zeit unter den Dâkshiṇâtyâs nur noch in Büchern vorhanden.‘

Schliesslich gelange ich zur Kritik meiner ursprünglichen Auffassung. तदागमे kann nicht bedeuten zu ihm oder dahin zu kommen, da das dem आगम im Compositum vorangehende Wort bei der Auflösung stets als subjectiver Genetiv auftritt. LIEBICHS Zerlegung in तदा आगमे kommt mir sehr zu Statten. LIEBICH sagt S. 310, dass er mit ihr einen Satz erhalte, der zwar nicht gerade schön gebaut, aber sprachlich correct sei und auch den richtigen Sinn ergebe. Beides habe ich oben in Abrede gestellt. Bei der LASSEN'schen, bezw. KERN'schen Conjectur und bei der LIEBICH'schen Zerlegung gewinne ich einen tadellosen Satztheil und einen Sinn, an dem, wie ich glaube, Nichts auszusetzen ist. Ich übersetze: ‚Von Candrâcârya und Anderen wurde, nachdem sie von ihm (Abhimanyu) zu der Zeit (als Abhimanyupura gegründet wurde) zu kommen (nach dieser Stadt) die Weisung erhalten hatten u. s. w.‘ Nun

hat आदेशम् seine erwartete Ergänzung, und jetzt erst schliesst sich unser Śloka an den vorausgehenden aufs Engste an. Dass die von Abhimanyu berufenen Männer bekannte und gewiegte Grammatiker waren, die keines Unterrichts mehr bedurften, ist wohl anzunehmen.

Wenn Liebich auf S. 310 f. bemerkt, dass der ganze Satz schlecht stilisirt sei, da आदि in चक्राचार्यादिभिः nur zur ersten Hälfte der zweiten Zeile, nicht aber zur zweiten passe, so kann ich ihm nicht beistimmen. Ich glaube, dass trotz des Singulars व्याकरणम् gegen die Uebersetzung von Hultzsch and composed their own grammar nichts einzuwenden ist. Dass wir von den hier im Plural erwähnten Grammatikern nur Candragomins Grammatik kennen, kann hier nicht in Betracht kommen.

Leipzig, den 9. Februar 1900.

Genesis des Mahābhārata.[1]

Von

M. Winternitz.

‚Es scheint jeder Forderung methodischer Untersuchung zu widersprechen, die Einzelerforschung des Mahābhārata einzuleiten mit der Genesis des Epos. — Die Methode, der Weg, welchen die Forschung einschlägt, wird bestimmt durch das Endziel. Dieses Endziel kann allerdings nur eines sein: Genesis des Epos. Wir wollen wissen, wie die Dichtung in ihrer unterscheidenden Eigenart zustande kam. Das aber setzt voraus, dass die Forschung zu den Einzelproblemen der Sage und Sprache, der Religion und des Rechts hinabsteigt. Erst von der ins Einzelne dringenden Kenntniss aus lässt sich zur beherrschenden Gesammtübersicht vorschreiten, und nur auf der Höhe der Gesammtübersicht eröffnet sich der Ausblick nach den dunklen Fernen der Genesis des epischen Stromes mit seinen mächtigen Zuflüssen aus allen Gebieten des indischen Cultur- und Religionslebens. Wir müssen zunächst sehen, was das Mahābhārata enthält, bevor wir an die Frage herantreten, wie das, was wir vor uns haben, entstanden. — Da tauchen allerdings Räthsel mannigfacher Art auf, Probleme, die mit jedem Schritte wachsen, der uns tiefer in das Dunkel der Dichtung hineinführt. Schritt für Schritt aufwärts dringend, vom Bekannten zum Unbekannten vorschreitend, suchen wir uns dem dunklen Quellengebiet des Epos zu

[1] *Genesis des Mahābhārata*, von Joseph Dahlmann S. J. Berlin (Verlag von Felix L. Dames) 1899. SS. xxxiv, 290.

nahen. Die Genesis des Mahābhārata bildet das Endergebniss. Nächste Aufgabe ist die Einzeluntersuchung.'

Mit diesen vortrefflichen und gänzlich unanfechtbaren Worten beginnt DAHLMANN sein neuestes Werk, den ersten Theil einer zu erwartenden Serie von ‚Mahābhārata-Studien, Abhandlungen zur altindischen Literatur und Culturkunde'. Trotzdem diese Sätze, wie der Verfasser mit Recht bemerkt, ‚in ihrer Allgemeinheit so selbstverständlich' sind, ‚dass sie keiner weiteren Erörterung bedürfen,' sollen sie auf die Mahābhārata-Forschung keine Anwendung finden. Und warum nicht? Weil derartige Einzeluntersuchungen immer nur zu Erscheinungen führen, ‚die innerhalb des Rahmens einer einheitlichen Dichtung einander auszuschliessen scheinen.' ‚Je mehr die einzelnen Partien für sich betrachtet werden, umso schärfer tritt das Widerspruchsvolle und Gegensätzliche hervor' (S. 5). Die meisten Forscher waren bisher so naiv, gerade aus diesen Widersprüchen und Gegensätzen zu schliessen, dass das Mahābhārata in der Gestalt, in der es uns vorliegt, eben keine ‚einheitliche Dichtung' sein dürfte; dass es als Dichtung, als das Werk eines Dichters betrachtet, in der That ein ‚Monstrum' ist, ‚das seines Gleichen in der Weltliteratur sucht' (S. 36). Sie gelangten auf Grund von Einzeluntersuchungen dazu, sich die Entstehung dieses ‚Monstrums' durch die Annahme zu erklären, dass es weder das Werk eines Dichters, noch das Werk eines Zeitalters, sondern im Laufe von Jahrhunderten durch zahllose Aenderungen und Hinzufügungen ein solches Conglomerat von heterogenen und unvereinbaren Elementen geworden sei, als welches es uns jetzt vorliegt. DAHLMANN ist bekanntlich nicht dieser Ansicht. Nach ihm ist das Mahābhārata, wie es jetzt ist, eine einheitliche Dichtung, das Werk eines Dichters, und darum — muss die Methode der Forschung gerade beim Mahābhārata eine ganz andere sein; darum darf hier nicht mit der Einzelerforschung begonnen werden, sondern ‚als ein Ganzes muss das Mahābhārata erfasst und erforscht werden. Das muss der grundlegende Satz der Mahābhārata-Kritik bleiben' (S. 71).

Wie viele textkritische Arbeiten, sprachliche und metrische Untersuchungen und Einzelforschungen über Mythologie, Cult etc. mussten vorausgehen, ehe es möglich war, allgemeine und zusammenfassende Werke über den Veda und die vedische Cultur und Religion zu schreiben! Erst auf Grund mühseliger und eingehender textkritischer, metrischer und sprachlicher Untersuchungen wagte sich Jacobi an seine mustergiltige Arbeit über das Rāmāyaṇa. Und beim Mahābhārata sollte das Alles nicht nöthig sein? Hier sollte es möglich, ja wünschenswerth erscheinen, sofort das Werk als Ganzes zu erforschen und die Genesis desselben aus einer allgemeinen Betrachtung des Charakters dieses Ganzen zu ergründen?

Unter dem Mahābhārata als einem ‚Ganzen' versteht Dahlmann die Dichtung, in welcher das epische und das didaktische Element vereinigt sind, welche zugleich Epos und Lehrbuch ist, und in diesem Doppelcharakter liegt nach Dahlmann das eigentliche Problem der Genesis des Mahābhārata. Frühere Forscher fragten: Wie entstand der Sagencyclus? Wie entstand die Dichtung? Wie entstand das Lehrbuch? Man nahm an, dass eine ursprüngliche Dichtung, ein wirkliches Epos, allmählich zu einem Lehrbuch wurde und suchte dieses Werden zu erklären. Hier, sagt Dahlmann, ging man vom Unbekannten zum Unbekannten vor. Eine historische Methode muss vom Bekannten zum Unbekannten vorschreiten, sie muss von der Thatsache des Doppelcharakters der ‚Mahābhārata-Smṛti' ausgehen.

Aber ist denn das wirklich so? Was haben denn die bisherigen Kritiker gethan, als dass sie von dem gegenwärtigen Mahābhārata ausgingen und das, was nicht organisch mit dem Epos — nicht von einem imaginären Ur-Epos ist hier die Rede, sondern von der in unserem Mahābhārata enthaltenen epischen Dichtung — zusammenhing, womöglich auszuscheiden suchten? Wenn diese Versuche nicht immer glücklich waren, so lag die Schuld daran, dass man zu früh, auf Grund zu mangelhaften Materials, Hypothesen (wie die verschiedenen Umarbeitungstheorien) aufgestellt hat und mit fertigen

Theorien (d. h. mit vorgefassten Meinungen) an die Einzeluntersuchung ging. Und gerade an demselben Mangel scheitern auch alle Versuche DAHLMANNS, das Mahābhārata-Problem zu lösen. Denn auch er hat sich schon eine Theorie fix und fertig zurecht gemacht, die Theorie von dem einheitlichen Ursprung der ‚Mahābhārata-Smṛti', und die Thatsachen müssen sich dieser Theorie fügen, ob sie wollen oder nicht. HOLTZMANN sieht Alles durch die Ueberarbeitungsbrille, DAHLMANN Alles durch die Epos- und Rechtsbuchbrille. Das Resultat ist in beiden Fällen ein unbefriedigendes, ein rein subjectives, welches objective Forscher nicht annehmen können.

Wie gerne würden sie es sonst thun! Wer möchte sich nicht darüber freuen, wenn es möglich wäre, von jeder mythologischen, religionsgeschichtlichen, culturwissenschaftlichen Erscheinung, die wir im Mahābhārata finden, zu sagen: so steht's im Mahābhārata, also war es so im 5. Jahrhundert v. Chr.

DAHLMANN thut sich viel darauf zu Gute, den Principien der historischen Kritik treu geblieben zu sein, da er von dem ‚historischen' Factum der Existenz der Mahābhārata-Smṛti im 5. Jahrhundert v. Chr. ausgeht. Wie steht es aber in Wirklichkeit mit diesem historischen Factum?

BÜHLER hat den historischen Charakter der Mahābhārata-Dichtung als einer Smṛti für das 4. Jahrhundert n. Chr. nachgewiesen. DAHLMANN meinte in die Fusstapfen BÜHLERS zu treten, indem er die Kleinigkeit von 1000 Jahren auf Grund höchst zweifelhafter Daten — ‚de simples noms, des allusions, des désignations vagues ou suspectes', wie BARTH[1] sagt — zu überbrücken suchte und dann sich weiterhin nicht mit dem Schlusse begnügte: Das Mahābhārata bestand als Smṛti im 5. Jahrhundert v. Chr., sondern auf Grund von Declamationen über den einheitlichen Charakter der Dichtung und die angebliche schöne Uebereinstimmung zwischen den epischen und den didaktischen Bestandtheilen derselben weiter schloss: ‚Das Mahābhārata entstand als Smṛti im 5. Jahrhundert v. Chr.' Die Zeug-

[1] *Journal des Savants*, 1897. Separatabdruck, p. 20.

nisse, welche DAHLMANN beizubringen weiss — aus Āśvalāyana und Pāṇini — kannte ja BÜHLER so gut wie DAHLMANN, aber sie waren BÜHLER viel zu unsicher und viel zu wenig beweisend, um sich auf sie zu stützen. Was Aśvaghoṣa[1] anbelangt, so muss zugegeben werden, dass derselbe Legenden kannte, die sich im Mahābhārata wiederfinden; er führt sie aber neben zahlreichen ähnlichen Legenden an, die nicht in unserem Mahābhārata stehen. Dass das Wort *āgama* (Buddhacarita IV, 83) gerade ‚Mahābhārata' bedeute, ist ebenso unwahrscheinlich, jedenfalls unerwiesen, als dass der ‚verlorene Veda' (Buddhac. I, 47) sich auf unser Mahābhārata beziehe. Wo lässt sich da behaupten, dass Aśvaghoṣa unser Mahābhārata kannte? Wie kommt es, dass Aśvaghoṣa (Buddhac. IV, 19) den Ṛṣyaśṛṅga von der Princessin Śāntā verführen lässt (ebenso wie im Harivaṃśa), während im Mahābhārata selbst Ṛṣyaśṛṅga von einer Hetäre verführt wird?[2] Im günstigsten Falle aber, wenn wir DAHLMANN Alles zugeben wollten, würde uns Aśvaghoṣa erst in das 2. Jahrhundert v. Chr. führen.

Das Āśvalāyana-Gṛhyasūtra (über dessen Datum wir übrigens gar nichts Sicheres wissen) soll uns weiter helfen. ROTH, MAX MÜLLER und WEBER haben sich schon längst mit der Stelle dieses Gṛhyasūtras (III, 4) beschäftigt, wo *°bhāratamahābhāratadharmācāryāḥ* unter den beim Tarpaṇa zu verehrenden Devatās erwähnt werden. Sie haben auch schon die gerechtesten Zweifel gegen die Echtheit der Stelle erhoben und sich darum aller weitgehenden Schlussfolgerungen aus dieser Stelle enthalten. Dass im Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra (IV, 10) weder *bhārata* noch *mahābhārata* erwähnt sind, und dass das verwandte Śāmbavya-Gṛhyasūtra, blos *°mahābhāratadharmācāryaḥ* hat, ist doch gewiss bemerkenswerth.[3] Dass ein von MAX

[1] Als BÜHLER seine ‚Contributions to the History of the Mahābhārata' (1892) veröffentlichte, war COWELLS Ausgabe des Buddhacarita noch nicht erschienen; sonst würde er die in demselben erwähnten Mahābhārata-Legenden wohl erwähnt haben. Schwerlich aber hätte er so kühne Schlussfolgerungen gezogen, wie DAHLMANN, zumal mit Rücksicht auf die Text-Schwierigkeiten, welche das Buddhacarita bietet.

[2] Vgl. H. LÜDERS, ‚Die Sage von Ṛṣyaśṛṅga', *Nachrichten d. kön. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen.* Phil.-hist. Cl. 1897, p. 7.

[3] Vgl. auch BARTH, *l. c.* p. 23 fg.

MÜLLER[1] gesehenes Āśvalāyana-MS. des India Office blos *°bhārata-dharmācāryāḥ* liest, erlaubt uns jedenfalls nicht mehr von ‚übereinstimmender Textüberlieferung'[2] zu sprechen. Wichtiger ist, dass diese Lehrerlisten bei den Regeln über das Tarpaṇa immer mit der grössten Vorsicht heranzuziehen sind, da dieselben zu Einschiebungen geradezu einluden.[3] Jedenfalls ist die Stelle für chronologische Zwecke nur mit grösster Vorsicht zu gebrauchen und nur ein schwacher Pfeiler für ein so grosses Gebäude, wie es DAHLMANN darauf errichten möchte.

Und wie steht es mit dem Grundpfeiler von DAHLMANNS Theorie — mit Pāṇini? Der Name Yudhiṣṭhira wird von Pāṇini (VIII, 3, 95) gelehrt; es mag ja damit der Yudhiṣṭhira der Pāṇḍava-Sage gemeint sein, nothwendig ist dies keineswegs. Die von Pāṇini (III, 4, 74 und III, 2, 162) bezeugten Wortbildungen *bhīma* und *vidura* können ebenso gut Adjectiva, als Namen sein. Nach DAHLMANN sind es natürlich Bhīma and Vidura des Mahābhārata. Die Hauptstelle ist aber für DAHLMANN Pāṇini IV, 3, 98, ein Sūtra, welches beweist, dass es in Pāṇinis Zeit Verehrer des Vāsudeva und Verehrer des Arjuna gegeben hat. Dieses Sūtra im Zusammenhang mit VI, 2, 38, wo der Accent *mahá* in dem Worte *mahābhārata* gelehrt wird, soll endgültig beweisen, dass Pāṇini eine Mahābhārata-Smṛti, eine Dichtung mit belehrender und sectarischer Tendenz, kannte. Dass es Vāsudevakas und Arjunakas geben konnte, sobald es Sagencyclen gab, die sich auf Vāsudeva und Arjuna bezogen, ehe es noch ein Mahābhārata gab, diese Möglichkeit wird von DAHLMANN nicht in Betracht gezogen. Ja, selbst wenn es zu Pāṇinis Zeit ein Mahābhārata gegeben haben sollte, in welchem Vāsudeva und Arjuna gefeiert wurden, so braucht deshalb die Dichtung noch nicht ‚das Vehikel des sectarischen Lehr-

[1] *History of Ancient Sanskrit Literature*, p. 42 note. Ich habe leider das MS. nicht selbst gesehen. Die fünf MSS. der Bodleiana, welche ich eingesehen habe, stimmen mit STENZLERS Lesart überein.

[2] DAHLMANN, *Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, p. 152.

[3] Vgl. z. B. das Tarpaṇa im Baudhāyana-Dharmaśāstra II, 9, 14, wo die Sūtrakāras Āpastamba und Hiraṇyakeśin (die nach Allem, was wir sonst wissen, später als Baudhāyana sind) unter den zu verehrenden Lehrern genannt werden.

stoffes' (p. 81) gewesen zu sein. Was die Sage von Arjuna, dem Sohn des Indra, dem Freund des Kṛṣṇa, erzählt, genügt vollkommen zur Erklärung eines Arjuna-Cults, der sich dem Kṛṣṇa-Cult parallel entwickelt haben mag. Dass das Mahābhārata des Pāṇini ‚religiös-philosophische Urkunden, die der Bhagavadgītā und Anugītā, theogonische und kosmogonische Erörterungen, die dem III. und V., dem XII. und XIII. Parvan ähnlich waren', enthalten habe (S. 82), ist eine Schlussfolgerung, die weit über das hinausgeht, was aus Pāṇinis Sūtra *vāsudevārjunābhyāṃ vun* herausgelesen werden kann. Wenn Pāṇini das Mahābhārata selbst als Dichtung mit sectarischen Tendenzen gekannt hätte — was DAHLMANN aber durchaus nicht bewiesen hat — so folgt noch immer nicht, dass er es auch als Gesetzbuch, als Dharmaśāstra kannte, dass er unser Mahābhārata kannte.

Mit der Phrase ‚Epos und Lehrbuch' lässt sich ja recht hübsch alles Mögliche beweisen, wenn man den Begriff ‚Lehrbuch' nur recht allgemein fasst. Einmal bedeutet ‚Lehrbuch' ein Werk, in welchem ‚mit dem unterhaltenden Zweck ein religiös-belehrender verbunden wurde'; eine epische Dichtung, in deren Charakter es liegt, ‚dass sie Trägerin der religiösen und sittlichen Vorstellungen des Volkes wird' (S. 111). Ein andermal aber bedeutet ‚Lehrbuch' etwas ganz Definitives, ein sectarisches Lehrbuch, ein Erbauungsbuch für Vaiṣṇavas und Śaivas. Und wieder ein andermal ist ‚Lehrbuch' gleichbedeutend mit ‚Dharmaśāstra'.

Selbst wenn wir uns auf DAHLMANNS Standpunkt stellen und seine Argumente gelten lassen, so würden Aśvaghoṣa, Āśvalāyana und Pāṇini allenfalls ein Epos mit religiös-belehrender Tendenz, aber nicht ein Dharmaśāstra gekannt haben.

BÜHLER hat nachgewiesen, dass um 300 nach Chr. das Mahābhārata schon eine Smṛti war, und dass es um 500 nach Chr. an Umfang und Charakter unserem gegenwärtigen Text ähnlich war. DAHLMANN hat mit all seiner Rhetorik nicht um ein Jota mehr bewiesen. Was aber BÜHLER so schön für Kumārila nachgewiesen hat, dass ihm — in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts

nach Chr. — das Mahābhārata im Wesentlichen in demselben Texte vorgelegen hat, wie es uns vorliegt, das hat DAHLMANN jedenfalls weder für Aśvaghoṣa, noch für Āśvalāyana, noch für Pāṇini nachgewiesen. Denn angenommen (was ja durchaus nicht unwahrscheinlich ist), das Mahābhārata habe im 5. Jahrhundert v. Chr. schon als ein Epos mit religiös-belehrender Tendenz bestanden, so können wir uns recht gut denken, dass gerade diese schon vorhandene Tendenz der Anlass war, dass verschiedene Schulen und Secten dieses Epos benützten, um es zu einem Vehikel für ihre eigenen sectarischen Lehren zu machen. Gerade wenn das Mahābhārata schon in sehr früher Zeit eine Smṛti war, begreifen wir, dass dieses Smṛti-Element — sowohl der sectarische Lehrgehalt, als auch der Dharmaśāstra-Stoff — immer mehr überhand nahm; und dass verschiedene Secten und Schulen diesen Lehrgehalt ihren Zwecken entsprechend auch umgestalteten. Es wäre das nur dasselbe, was wir auf anderen indischen Literaturgebieten wiederholt finden. Moderne Productionen treten unter dem Namen alter Upaniṣads, alter Purāṇas, alter Dharmaśāstras auf; und alte Werke dieser Art sind nie von Einschiebungen und Umgestaltungen frei geblieben. ‚Jede der grossen Upaniṣads enthält ältere und jüngere Texte neben einander, daher das Alter jedes einzelnen Stückes für sich bestimmt werden muss', sagt DEUSSEN[1] von den Upaniṣads. Und der Text des Mahābhārata sollte seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. im Wesentlichen intact geblieben sein, etwa wie die vedischen Saṃhitās mit Hilfe der Prātiśākhyas?

Freilich sagt uns DAHLMANN (S. 87): ‚Wir besitzen nun aber thatsächlich nur ein Mahābhārata, eine Recension, von der die übrigen Textgestaltungen nur unwesentlich abgehen.' Das ist aber einfach nicht wahr. Was besitzen wir thatsächlich? Wir besitzen die indischen Ausgaben, welche ohne jede Rücksicht auf das, was wir unter philologischer Kritik verstehen, zusammengestellt worden sind. Wir wissen durch SÖRENSEN, dass schon die alten Bengali-MSS. von den Calcuttaer und Bombayer Ausgaben nicht unwesentlich ab-

[1] *Allgemeine Geschichte der Philosophie* 1, 2, p. 22.

weichen. Und ich habe aus den wenigen mir zugänglichen südindischen MSS. nachgewiesen,[1] dass es eine von unseren Texten recht wesentlich abweichende südindische Recension gibt. Wie die Inder selbst über den sectarischen Lehrgehalt des Epos denken, und welche nichts weniger als kritische Principien sie bei Mahābhārata-Ausgaben verfolgen, zeigt uns recht deutlich die Polemik, in welche PROTOP CHANDRA ROY mit einem Paṇḍit des Dekkhans verwickelt wurde. Als ROY seine Volksausgabe des Mahābhārata erscheinen liess, wurde in Mayaveram eine öffentliche Versammlung abgehalten, um gegen diese Ausgabe zu protestiren. Ein Herr SREENIVASA SASTRIAL erhob gegen ROYS Ausgabe den Vorwurf, der Text sei äusserst mangelhaft und werde den Interessen der Bewohner des Dekkhans nicht gerecht, weil viele Stellen, welche zu Gunsten der Advaita- und Vāsiṣṭha-Advaita-Lehren und gegen die Śakti-Lehren des Nordens sprechen, ausgelassen worden seien. ROY habe ferner viele Verse ausgelassen, welche von den grossen Philosophen des Südens zur Bestätigung ihrer Lehren angeführt werden. Darauf erwiderte ROY: Seine Ausgabe beruhe auf der Calcuttaer Ausgabe, neben welcher er aber auch die Ausgabe der Paṇḍits von Burdwan verglichen habe; doch sei er gerne bereit, in Zukunft auch beglaubigte MSS. aus dem Süden heranzuziehen. Freilich seien die Abweichungen der MSS. so gross, dass es ganz unmöglich sei, eine Ausgabe zu veranstalten, welche sowohl Āryāvarta als Dākṣiṇātya befriedigen würde.[2]

Selbst aus den zahlreichen unwesentlichen Abweichungen zwischen den MSS. einer und derselben Gegend können wir so viel schliessen, dass sich jeder Rhapsode für berechtigt hielt, nach Belieben Aenderungen und Zusätze zu machen. Das war gewiss auch schon in älterer Zeit der Fall. Auch in alten Zeiten werden Anhänger verschiedener Secten sich erlaubt haben, mit dem Text, namentlich nach der Seite der Smṛti hin, nach Belieben zu schalten.

[1] *Indian Antiquary*, March, April, May 1898.

[2] Siehe Umschlag von Heft 29 (1887) von PROTOP CHANDRA ROYS englischer Uebersetzung des Mahābhārata. Vgl. auch R. G. BHANDARKAR (*JRAS.* Bombay Branch, vol. x, p. 85): ‚The very popularity of our epics has made it almost impossible now to secure a correct or reliable text.‘

Paṇḍit ISLĀMPURKAR[1] berichtet, er habe ein Malayalam-MS. gesehen, in welchem im Āśvamedhika Parvan eine ganze Vṛddha-Gautamasmṛti enthalten sei; und zwar beginne Adhyāya 94 mit dieser Smṛti. Unsere Ausgaben haben nur 92 Adhyāyas. BURNELL erwähnt ein Tanjore-MS. mit 119 Adhyāyas (welches also mit ISLĀMPURKARS MS. übereinstimmen dürfte). Aber in dem südindischen Whish-MS. Nr. 51 der Royal Asiatic Society hat das Āśvamedhika-Parvan nur 78 Adhyāyas. Und dies ist nicht der einzige Fall, dass südindische MSS. unter einander abweichen. Vom Sabhā-Parvan habe ich ein Telugu-MS. und ein Malayalam-MS. verglichen und gefunden, dass sie beide sowohl von den Ausgaben als auch unter einander stark abweichen.

Ein interessanter Fingerzeig für die Art und Weise, wie wir uns das Zustandekommen indischer Mahābhārata-Ausgaben zu denken haben, ist die Bemerkung NĪLAKAṆṬHAS in seinem Commentar zum Sanatsujātīya: er habe in seinen Text nicht nur die Lesarten und Verse aufgenommen, die von Śaṅkara erklärt werden, sondern auch solche, die in modernen MSS. zu finden seien — nach dem Princip, dass man alles Gute zusammenfassen müsse.[2]

So steht es mit der Behauptung, dass wir thatsächlich nur ein Mahābhārata besitzen. Auf welches Mahābhārata sollen wir unsere Forschungen über die Genesis des Epos stützen? Welches Recht haben wir, dieselben gerade auf das in den Calcuttaer und Bombayer Ausgaben vorliegende Werk zu gründen?

Ich weiss, DAHLMANN kommt es nur auf den Smṛti-Charakter des Mahābhārata an, und der ist ja gewiss in allen MSS. und Recensionen vorhanden. Aber in welchem Sinne und in welchem Masse das Mahābhārata eine Smṛti war, ist doch gewiss nicht gleichgültig. Und DAHLMANN geht ja bei allen seinen Beweisführungen von dem Grundsatz aus, dass Alles und Jedes, was in unseren

[1] Ausgabe der Parāśara-Smṛti (Bombay Sanskrit Series) Preface, vol. 1, p. 9.

[2] *Udyogaparvaṇi sanatsujātīye bhāṣyakārādibhir vyākhyātān sampratitanapustakeṣu ca sthitān pāṭhān ślokāṃś ca guṇopasaṃhāranyāyenaikīkṛtya vyākhyāyate* || NĪLAKAṆṬHA am Anfange von v, 42.

Ausgaben steht, echt sein müsse, d. h. der Mahābhārata-Smṛti des 5. Jahrhunderts v. Chr. angehöre. Mit Hohn weist er den Gedanken jeder Interpolation zurück.

Ich möchte mir doch die Frage erlauben, ob z. B. III, 190, 66 ff. die Prophezeiung, dass am Ende des Yuga die Menschen Reliquien statt Götter verehren werden, und dass die Erde von Beinhäusern (Stūpas mit Reliquien) verunstaltet und nicht mehr mit Göttertempeln geschmückt sein werde, auch schon im Mahābhārata des 5. Jahrhunderts v. Chr. stand:

eḍūkān pūjayiṣyanti varjayiṣyanti devatāḥ |
. . . . . .
eḍūkacihnā pṛthivī na devagṛhabhūṣitā |
bhaviṣyati yuge kṣīṇe tad yugāntasya lakṣaṇam ||

Theoretisch gibt ja natürlich auch Dahlmann zu, dass unser Epos ‚Erweiterungen, Einschiebsel, Zusätze' erhalten haben könne.[1] Thatsächlich aber fällt es ihm bei keinem einzigen Vers, bei keiner einzigen Stelle ein, je an deren Echtheit und Ursprünglichkeit zu zweifeln, und von überall her nimmt er die ‚Beweise' für seine Theorien; und Spott und Hohn wird auf jene Forscher gehäuft, die von ‚Interpolationen' zu sprechen wagen.

Ich glaube aber, so lange es keine halbwegs kritische Ausgabe des Mahābhārata gibt, so lange nicht wenigstens mit einiger Sicherheit gesagt werden kann, ob ein Vers oder eine Stelle in allen Recensionen vorkommt oder nicht, so lange haben wir die Verpflichtung, jeden einzelnen Śloka auf seine Echtheit hin zu prüfen, ehe wir ihn für historisch-kritische Zwecke verwenden. Was Deussen von den Upaniṣads sagt, dass ‚das Alter jedes einzelnen Stückes für sich bestimmt werden muss', gilt gewiss in noch höherem Masse vom Mahābhārata.

Wer, wie es Dahlmann thut, das XII. und XIII. Buch ‚zum Ausgangspunkt der Untersuchung' (S. 121) macht, der muss doch mindestens erst starke Beweise bringen, um die Zugehörigkeit gerade

[1] *Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*, p. 238.

dieser Bücher zum 5. Jahrhundert v. Chr. glaublich zu machen. Selbst wenn wir uns auf Dahlmanns Standpunkt stellen, beweist Pāṇinis ‚Vāsudevārjunau vun' nichts für Buch xii und xiii. Denn die sectarischen Texte, welche nach Dahlmann das Mahābhārata des Pāṇini enthalten haben müsste, finden sich nicht erst im xii. und xiii. Buch.

Nach Dahlmann sind die episodischen und didaktischen Theile des iii. und v. und des xii. und xiii. Buches älter als die ‚heute vorliegende Gesammtgestalt des Mahābhārata' (S. 120). Sie waren abgeschlossene Dichtungen, ehe sie dem Mahābhārata einverleibt wurden. Deshalb können wir diese episodischen und didaktischen Abschnitte des Mahābhārata für sich betrachten, um uns ein Bild von dem Zustand der Rhapsodie zu machen, wie sie vor der Diaskeuase beschaffen war. Nun zeigen aber diese Bestandtheile schon den Purāṇatypus, die Mischung von Itihāsa und Śāstra; nicht nur epische Itihāsa mit belehrender Tendenz finden wir hier, sondern auch solche dialogische Erzählungen (Saṃvāda), welche nur den Zweck haben, die Lehren des Yogaśāstra und des Dharmaśāstra dem Volke, d. h. den Kṣatriyas, zu vermitteln. Diese Itihāsa waren aber nicht nur einzeln vorhanden, sie wurden auch in zusammenfassender Bearbeitung zu einem Ganzen verbunden. Es entstanden Cyclen. ‚Die Rhapsoden sind granthika „Cycliker". Und aus dem Kreise dieser Granthika ging ein Mahāgrantha als Cyclus der Cyclen hervor. Um das Mahābhārata in seinem Gesammtcharakter zu erklären, müssen wir uns auf den Standpunkt einer Diaskeuase stellen, die den gesammten Schatz der Rhapsodie in einem grossen Werke vereinigen wollte. Lag die Idee solcher grossen Compilationen im Geiste der Zeit, dann konnte sich im Kreise der Rhapsodenschulen auch das Streben nach einer solchen Riesencompilation regen, die gleichsam den Abschluss dieses Processes der Entwickelung darstellt. Nur so kann das Mahābhārata geschichtlich und genetisch erfasst werden' (S. 163 fg.). Dahlmann zeigt, wie die cyclische Bearbeitung der Sage schon in die älteste Brāhmaṇa-Periode zurückreicht. Die diaskeuastische Thätigkeit beginnt mit der Sammlung

und Ordnung der Lieder (*rcas*) und findet in der zusammenfassenden Bearbeitung der Ākhyāna ihre Fortsetzung. Wie die Liedersammlungen aus Priester- und Sängerfamilien hervorgingen, so waren die Rhapsodenschulen die Trägerinnen der epischen Cyclen. Aber — dies beweise der Inhalt der Bücher XII und XIII — neben den episch-cyclischen Sammlungen gingen didaktisch-cyclische Sammelwerke einher — ‚welche Recht oder Philosophie im Gewande des epischen Dialoges bieten' (S. 172). Die Rhapsodie ward ‚Hüterin und Herold des heiligen Wissens', und als solche wurde sie die ‚Schöpferin von Dichtung und Lehrbuch' (S. 119—175).

So ungefähr denkt sich DAHLMANN die Genesis des Mahābhārata. Und ich gestehe gerne, dass mir die eine Hälfte dieser Hypothese, wonach das Epos Mahābhārata aus epischen Cyclen hervorgegangen sein würde, recht ansprechend und durchaus wahrscheinlich zu sein scheint. Das würde uns aber nur zu einem wirklichen Epos führen und würde den Reichthum an Episoden erklären. Auch das wird Niemand leugnen wollen, dass diesem Epos, entsprechend dem Charakter der altepischen Dichtung überhaupt, ‚bis zu einem gewissen Grade immer der belehrende Charakter eigen war' (S. 111 f.). DAHLMANN will aber von einem solchen ‚ursprünglichen Epos' nichts wissen. Sondern von Anfang an soll das Mahābhārata schon Yoga- und Dharmaśāstra gewesen sein. Um diesen zweiten Theil seiner Hypothese zu begründen, geht DAHLMANN von der curiosen Annahme aus, dass die Itihāsa des XII. und des XIII. Buches die Grundlage des Mahābhārata ‚als Dichtung und Lehrbuch' bildeten. Denn in diesen beiden Büchern finden wir jene epischen Dialoge, welche blos zur volksthümlichen Belehrung über Dharma und Yoga dienen. Dabei wird als bewiesen vorausgesetzt, was nie und nimmer bewiesen worden und an und für sich äusserst unwahrscheinlich ist, dass das heutige Mahābhārata mit dem Mahābhārata des fünften Jahrhunderts vor Chr. identisch sei. Es wird vorausgesetzt, dass schon lange vor dieser Zeit die betreffenden Itihāsa des XII. und des XIII. Buches, wie sie in unserem heutigen Mahābhārata stehen, existirt haben müssen. Mit welchem Recht?

DAHLMANN selbst gibt zu, dass seiner Hypothese der Boden entzogen wäre, wenn die landläufige Ansicht über die polyandrische Ehe der Pāṇḍavas, welche ich in meinen ‚Notes on the Mahābhārata'[1] zu rechtfertigen suchte, richtig wäre, d. h. wenn es sich bei dieser Ehe nicht um eine blosse Symbolik (wie DAHLMANN meint), sondern um einen thatsächlichen von der Sage bezeugten Fall von Polyandrie handeln würde.

Nicht von einem imaginären ‚Urepos', sondern von unserem thatsächlich gegebenen Mahābhārata bin ich ausgegangen; Capitel für Capitel und Vers für Vers habe ich die Darstellung verfolgt, welche unser heutiges Mahābhārata von der Verheiratung der fünf Pāṇḍavas mit der Einen Draupadī entwirft; ich habe gezeigt, wie diese polyandrische Ehe der Diaskeuase anstössig erschien, und wie sie dieselbe zu rechtfertigen suchte. Ich habe nachgewiesen, dass die ganze Darstellung von Adhyāya 169 angefangen bis zum Ende des Pañcendropākhyāna (I, 197) voll von Widersprüchen ist; dass an verschiedenen Stellen die Erzählung plötzlich abbricht und das, was folgt, mit dem unmittelbar Vorausgehenden nichts zu thun hat. Das sind doch rein thatsächliche Dinge; damit, dass man diese Widersprüche für ‚verschwindend' erklärt (S. 238), verschwinden sie doch nicht. Da sind sie einmal, wie soll man sie erklären?

‚Die Diaskeuase des Mahābhārata', sagt DAHLMANN (S. 287), ‚kannte nicht jene Engherzigkeit (sic!), welche ihr heute die Kritik andichtet, indem sie von der ursprünglichen Fassung alles fern gehalten wissen will, was den Schimmer eines Widerspruchs zeigt.' Das mag ja sein, es ist gewiss nicht unmöglich, ‚dass ein Dichter sich mehrerer Fassungen einer Legende bedienen konnte zu seinem Hauptzweck' (S. 238). Nur darf man einem solchen ‚Dichter', wenn anders man ihn nicht für einen Idioten hält, nicht die unglaublichsten Dinge zumuthen. Wie steht es in unserem Falle?

I, 169 erzählt Vyāsa den Pāṇḍavas die läppische Geschichte von der Jungfrau, welche den Gott Śiva um einen Gatten bittet,

[1] *Journal of the Royal Asiatic Society*, October 1897, p. 733 ff.

worauf ihr der Gott die Gnade gewährt, dass sie in einer künftigen Geburt fünf Gatten bekommen soll, weil sie fünfmal gesagt habe ‚Gib mir einen Gatten'. Diese Jungfrau ist jetzt als Draupadī wiedergeboren, und Vyāsa fordert die Pāṇḍavas auf, nach der Hauptstadt von Pañcāla zu gehen, um die ihnen zur Gattin bestimmte Draupadī zu erlangen. Es wird auch (am Ende von 1, 183 und 1, 184, 1) berichtet, dass die Pāṇḍavas sich infolge von Vyāsas Aufforderung auf den Weg machen. Trotzdem wird 1, 184, 2 ff. erzählt, dass die Brüder erst über Anregung einiger Brahmanen, denen sie begegnen, nach Pañcāla gehen.

Ist es möglich, dass der Dichter-Diaskeuast (nach DAHLMANN ist ja der Diaskeuast zugleich ein grosser Dichter gewesen) im 184. Capitel schon vergessen hatte, was im 169. Capitel erzählt worden war? Und was für einen Zweck sollte die Geschichte von Adhyāya 169 haben, wenn sie nicht die Polyandrie rechtfertigen sollte? DAHLMANN glaubt nämlich, eine Rechtfertigung der Polyandrie sei gar nicht nöthig und beabsichtigt gewesen (S. 239).

Und welchen Zweck soll die famose Geschichte von der Kuntī haben, welche durch ihre ahnungslos gesprochenen Worte ‚Geniesset es alle zusammen' ihre Söhne auffordert, die Draupadī zu ihrer gemeinsamen Gattin zu machen? Ist das auch kein Versuch, die polyandrische Ehe zu rechtfertigen?

Und wie merkwürdig ist die ganze Erzählung 1, 191! Kuntī ist bestürzt über ihre unvorsichtige Aeusserung und wendet sich an Yudhiṣṭhira mit der Frage, was da zu machen sei, damit sie nicht Lügen gestraft werde und auch Draupadī kein Unrecht begehe. Nun läge es doch nahe genug für Yudhiṣṭhira, an die von Vyāsa erzählte Geschichte zu erinnern. Aber Yudhiṣṭhira denkt gar nicht daran. Es heisst zwar, er habe einen Augenblick nachgedacht und die Kuntī getröstet (*Kuntīm samāśvāsya*). Sonderbarer Weise spricht er aber gar nicht zu ihr, sondern er wendet sich an Arjuna mit den Worten: ‚Du hast die Draupadī gewonnen, du sollst sie auch heiraten.' Worauf Arjuna die Worte spricht, welche über die Thatsächlichkeit der polyandrischen Ehe keinen Zweifel lassen sollten:

mā māṃ narendra tvam adharmabhājaṃ kṛthā na dharmo'yam aśiṣṭadṛṣṭaḥ |
bhavān niveśyaḥ prathamaṃ tato'yaṃ Bhīmo mahābāhur acintyakarmā ||
ahaṃ tato Nakulo'nantaro me paścād ayaṃ Sahadevas tarasvī |
Vṛkodaro'haṃ ca yamau ca rājann iyaṃ ca kanyā bhavato niyogyā ||
evaṃ gate yat karaṇīyam atra dharmyaṃ yaśasyaṃ kuru tad vicintya |
Pāñcālarājasya hitaṃ ca yat syāt praśādhi sarve sma vaśe sthitās te ||

Arjuna hält es also geradezu für Unrecht, auch nur daran zu denken, dass er allein die Draupadī zu seiner Gattin machen solle. Er, Yudhiṣṭhira, als der Aelteste, müsse sie zuerst heiraten und dann erst die übrigen Brüder in der Reihenfolge ihres Alters.

Und nun erst schauen die Brüder die Draupadī an, bemerken ihre entzückende Schönheit und verlieben sich alle in sie. Yudhiṣṭhira befürchtet, es könnte ein Streit entstehen (*bhedabhayāt*) und, da er sich jetzt auf einmal auch an die Geschichte des Vyāsa erinnert, gibt er seine Zustimmung dazu, dass Draupadī die gemeinsame Gattin ihrer aller werde.

Der ganze Abschnitt soll doch erklären, wie die fünf Brüder dazu kommen, die eine Draupadī zu heiraten. Die Erzählung beginnt, als ob Kuntīs Worte die Ursache wären. Dann aber hören wir nichts mehr von Kuntī. Auch Arjunas Rede verläuft gewissermassen im Sande. Schliesslich ist es die Furcht vor Zank unter den plötzlich verliebt gewordenen Brüdern, welche Yudhiṣṭhira zur Entscheidung bestimmt.

Und das soll das Werk eines ‚Dichters' sein? Nicht etwa das Werk eines blossen Compilators, eines Diaskeuasten, denn ‚der Dichter war Diaskeuast, der Diaskeuast Dichter' (S. 282).

Ueber das Unzusammenhängende und Widerspruchsvolle in den Capiteln 195—197, welche das Gespräch zwischen Drupada

und Yudhiṣṭhira und das Pañcendropākhyāna enthalten, habe ich ausführlich in den ‚Notes'[1] gehandelt und möchte das dort Gesagte nicht gerne wiederholen.

Auch im Pañcendropākhyāna hat der merkwürdige Anfang mit dem weiteren Verlauf der Geschichte gar nichts zu thun. Der Anfang führt uns in die brahmanische Götterwelt, während der weitere Verlauf der Geschichte eine rein śivaitische Legende ist. Wie ein dummer Junge wird hier Indra von dem allmächtigen Śiva zurechtgewiesen und abgestraft. Und doch muss dieser mächtige Śiva sich schliesslich seine Beschlüsse erst von Viṣṇu sanctioniren lassen.

Ich habe die Meinung ausgesprochen, dass ursprünglich eine brahmanische Legende vorlag. Dies zeigt doch das Auftreten der vedischen Götter Soma, Indra, Varuṇa u. s. w., welchen gegenüber Prajāpati genau die Rolle spielt, wie in den Brāhmaṇas. Das ist doch eine grundverschiedene religiöse Welt von der, in welcher Śiva den Indra in so merkwürdiger Weise massregelt. Und mit der erhabenen Stellung, welche dem Śiva in der Haupterzählung zugeschrieben wird, vertragen sich doch schwer die zum Schlusse nachhinkenden Verse, in welchen Nārāyaṇa als ein noch Höherer erscheint. Nach DAHLMANN hätte ein Dichter hier viṣṇuitische und śivaitische Elemente verarbeitet. Von einer Verarbeitung ist aber in unserem Falle gar keine Rede. Die Gegensätze stehen unvermittelt nebeneinander. Die heterogensten Elemente sind in der denkbar ungeschicktesten Weise durcheinander gewürfelt. Wenn die ganze Erzählung von 1, 169 bis 1, 197 von einer Hand herrührt, so kann es nur die eines gedankenlosen Compilators, nicht die eines grossen Dichters sein.

Man muss doch diesen Zustand unseres Textes in den genannten Capiteln irgendwie zu erklären suchen. Die philologische Kritik hat das Recht, so ‚engherzig' zu sein und eine Erklärung zu verlangen. Mir schien die Erklärung darin zu liegen, dass die uns jetzt vorliegende Erzählung nicht ursprünglich ist; dass in dem ursprünglichen

[1] *JRAS.* 1897, pp. 738 ff.

Mahābhārata die Geschichte von der Fünfmännerehe einfach und naiv erzählt wurde, ähnlich (wenn auch gewiss nicht genau so) wie sie noch in buddhistischen und jainistischen Legenden erzählt wird; dass erst eine spätere Zeit daran Anstoss nahm und die Rechtfertigungsgeschichten erfand; dass dies nicht auf einmal geschah, sondern zu verschiedenen Zeiten, von verschiedenen Rhapsoden, nicht von einem bewussten Ueberarbeiter. Wenn ich von einem ‚ursprünglichen Mahābhārata' sprach, so wollte ich damit eigentlich nur etwas Negatives sagen, nämlich dass das Mahābhārata in seiner jetzigen Gestalt nicht die ursprüngliche Dichtung sein könne. Die Spuren der ursprünglichen Erzählung glaubte ich in den citirten Worten des Arjuna (I, 191, 8 ff.) und in den Worten des Yudhiṣṭhira (I, 195, 29) *pūrveṣām ānupūrvyeṇa yātaṃ vartmānuyāmahe* entdecken zu können.

Eine Analyse der auf die polyandrische Ehe der Pāṇḍavas bezüglichen Stellen unseres Mahābhārata führte also zu dem Schlusse, dass wir in der Pāṇḍava-Sage ein thatsächliches Zeugniss für Polyandrie im alten Indien zu sehen haben, dass — nach den Worten Max Müllers — ‚epic tradition in the mouth of the people was too strong to allow this essential and curious feature in the life of its heroes to be changed'.

Dagegen erhebt nun Dahlmann den Einwand, es finde sich keine Spur von der Pāṇḍava-Sage in der vedischen Literatur;[1] deshalb könne man nicht behaupten, dass die polyandrische Heirat der Pāṇḍavas ein so wesentlicher Zug der Sage gewesen sei, dass er nicht hätte beseitigt werden können. Nun wird doch Dahlmann nicht behaupten wollen, dass alle oder auch nur die meisten Sagen des Mahābhārata in vedischen Werken erwähnt werden. Dass die einzelnen Sagen und Sagencyclen älter sind als das Epos, nimmt er ja selbst an. Was aber Max Müller und andere behaupten, ist nur, dass, so lange es überhaupt eine Pāṇḍava-Sage gegeben hat, die Fünfmännerehe einen wesentlichen Theil der Sage bildete; es wäre

[1] Vgl. hierüber die vortrefflichen Ausführungen von Jacobi in den *Göttingischen Gel. Anzeigen*, 1899, Nr. 11, p. 885.

nicht mehr die Pāṇḍava-Sage gewesen, wenn die Pāṇḍavas nicht die eine Draupadī zur Frau gehabt hätten. ‚Ohne Draupadī als gemeinsame Gattin ist die Pāṇḍava-Legende nicht mehr die überlieferte Pāṇḍava-Legende,' sagt DAHLMANN selbst (S. 176); und das ist ja Alles, was behauptet wird, wenn man sagt, dass die epische Tradition zu stark gewesen sei, als dass man einen solchen Zug der Sage hätte übergehen können.

Für diese Auffassung der polyandrischen Ehe der Pāṇḍavas als einer geschichtlichen Thatsache, spricht auch der Umstand, dass Polyandrie auch im heutigen Indien durchaus nichts Unerhörtes ist. Ich habe[1] Belege angeführt, welche das Vorkommen der Polyandrie nicht nur bei unarischen Bergstämmen, sondern auch bei arischen, unter brahmanischem Einfluss stehenden Familien beweisen.[2] DAHL

---

[1] A. a. O., p. 755 ff.

[2] Es sei mir gestattet, aus einem vom 10. October 1891 datirten Brief (er bezieht sich auf meinen Artikel ‚Zur Geschichte der Ehe' im *Globus*, Bd. 60, Nr. 9—11) BÜHLERS einige auf die oben behandelte Frage bezügliche Stellen zu citiren. Er schreibt: ‚Âp. Dh. Sû. II. 27. 3 sagt ganz klar: Sie lehren, dass die Frau der Familie gegeben wird', und verwirft diese Lehre als schändlich. Aber vorhanden war die Doctrin. Sie wird illustrirt durch die bekannten Beispiele aus dem Mahâbhârata, die HOPKINS besprochen hat. Sie wird ferner durch den Brauch einiger arischer Stämme des modernen Indiens, wie der Jats, illustrirt (*Ind. Ant.* VI. 215, 315; VII, 86, 132), wo Brüder sehr gewöhnlich eine Frau gemeinschaftlich haben. Eine deutliche Spur davon sehe ich auch in Vasishṭhas Regeln über das Verhalten der proshitapatnī, die zu den Gliedern der ungetheilten Familie oder den Blutsverwandten, nicht aber zu einem Fremden gehen soll, *kuline vidyamâne* (XVII. 75—80). Was *paragâminî* bedeutet, ist Ihnen gewiss klar. Diese Regeln finden sich auch in Fragmenten und sind auch bei Manu zu finden, wo der Schluss aber weggelassen ist.

Die von Âpastamba bekämpfte Regel wird ferner wahrscheinlich auch illustrirt durch eine curiose Phrase in zwei Sânchi-Votivinschriften. Dort heisst eine Frau Mitâ (Mitrâ), Tâpasiyânâ nhusâ, die Schnur der Tâpasiyas, und derselbe Titel wird wahrscheinlich einer andern Frau, Nadâ (Nandâ), in einer zweiten, mir im Originale nicht zugänglichen Inschrift gegeben. Die Tâpasiyas waren ein in Ujjain ansässiges Geschlecht, wie andere Inschriften zeigen. Ganz sicher ist die Sache natürlich nicht, und in meinem Artikel habe ich auch nur auf die Uebereinstimmung mit der von Âp. erwähnten Doctrin hingewiesen mit allen nöthigen Vorbehalten. Wir müssen auf weitere Funde warten.

mann ignorirt dies völlig und behauptet, Polyandrie komme nur bei nichtarischen ‚wilden' Bergstämmen vor. Ich habe auch erwähnt, dass es mehrere Ursachen der Polyandrie geben könne: Armut, Mangel an Frauen und Furcht vor Zersplitterung des Vermögens der ungetheilten Familie. Dahlmann berücksichtigt dies wieder nicht, sondern erklärt kurzweg, nur Armut sei Ursache der Polyandrie. In der That sind es aber keineswegs immer die tiefst stehenden Völker und auch nicht die ärmsten Classen, bei denen Polyandrie herrscht. In Ceylon herrschte bis 1860 Polyandrie allgemein bei den höher civilisirten Singhalesen, während die viel tiefer stehenden Veddahs[1] dieselbe verabscheuen. Nach Sir Emerson Tennent herrschte in Ceylon Polyandrie hauptsächlich unter den reicheren Classen, während sie nach Dr. Davy ‚more or less general among the high and low, the rich and poor' ist.[2] Wie enge die Polyandrie mit dem System der ungetheilten Familie zusammenhängt, hat besonders Starcke gezeigt.[3] Wenn man nun in Betracht zieht, worauf ja gerade Dahlmann so viel Gewicht legt, dass die Pāṇḍavas in einer streng patriarchalischen ungetheilten Familie leben, so begreift man, dass sie

Wie dem auch sein mag, ich glaube nicht, dass es gerathen ist abzuleugnen, dass bei den Indern die Gruppenehe vorhanden gewesen sei und noch ist. Mir scheint, dass es Kämpfe gekostet hat, ehe dieselbe in den höheren Kasten ganz beseitigt wurde. Der Ursprung der Institution wird wohl der gewesen sein, dass diejenigen Familien, welche geringe Mittel hatten, sich damit begnügten für jede Generation des ungetheilten Hauswesens eine Haushälterin (oder vielleicht zwei) und Concubine zu halten. Es war eine Frage des Wohlstandes.' Ferner: ‚Die Bedeutung der Verwandtschaftsnamen ist von Morgan überschätzt. Sie, glaube ich, unterschätzen dieselbe. Wenn in Indien die Gruppenehe existirte und existirt und wenn alle Inder das Wort *bhâi* für alle Vettern und Brüder gebrauchen, so ist es meiner Ansicht nach nicht richtig zu sagen, dass das nichts beweist. Es ist wahrscheinlicher, dass es auf die frühere Existenz der Gruppenehe bei allen Classen hindeutet, als dass es aus der Kindersprache herübergenommen sei. . . . Ich erwähne noch, dass der Gebrauch von *bhâi* für Vetter in Indien so allgemein ist, dass man stets fragen muss: Ist N. N. dein *bhâi* oder dein *sago bhâi*? Letzteres bedeutet leiblicher Bruder.'

[1] Dahlmann hätte also S. 185 fg. nicht so emphatisch von ‚Veddas, Chasias, Miris, Todas' sprechen sollen.

[2] Westermarck, *History of Human Marriage* (London 1891), pp. 452, 455.

[3] C. N. Starcke, *The Primitive Family* (London 1889), pp. 134, 136, 139.

auch zusammen nur eine Frau besitzen, dass die jüngeren Brüder nur eine Art Nebengatten des Aeltesten sind, genau so wie dies noch heute in Tibet der Fall ist.[1]

Aber — meint DAHLMANN — ‚dass ein den Veddas (sic) oder Todas, den Botis oder Miris vergleichbarer Volksstamm dem arischen Volke seine Nationaldichtung gegeben habe, sollte doch ganz und gar ausgeschlossen erscheinen' (S. 185). Das ist eine kleine Verwechslung: Damit dass die alte Pāṇḍava-Sage sich auf einen polyandrischen Volksstamm bezieht, ist doch nicht gesagt, dass die Dichtung, in welche diese Sage verwoben wurde, von Pāṇḍavas herrührt. Wenn aber DAHLMANN mit noch so grosser Emphase sagt: ‚In arischem Boden wurzelt die Pāṇḍava-Legende' (S. 190), so hat er das doch nicht bewiesen. Woher weiss er denn das? Indo-arisch ist die brahmanische Cultur, indo-arisch ist das in den Śāstra-Abschnitten des heutigen Mahābhārata geschilderte Recht. Ist es aber ein Beweis von gar so hoher ‚arischer' Cultur, dass die Pāṇḍavas in der starrsten Form der ungetheilten Familie leben, dass die jüngeren Brüder dem Aeltesten willenlos ergeben sind — *sarve sma vaśe sthitās te,* sagt Arjuna — dass dieser Aelteste nicht nur seine Brüder im Würfelspiel einsetzt und verspielt, sondern dass auch Draupadī, ‚diese stolze Blüthe des arischen Culturideals' wie DAHLMANN (S. 4) so schön sagt, wie ein Stück Vieh eingesetzt und verspielt wird? Ich finde in all dem viel mehr barbarische Cultur, die sich mit der Annahme, dass die Pāṇḍavas ein nichtarischer Bergstamm waren, ganz gut verträgt. Wenn von den polyandrischen Bewohnern von Ladakh berichtet wird: ‚The younger brothers have, indeed, no authority; they wait upon the elder as his servants, and can be turned out of doors at his pleasure, without its being incumbent upon him to provide for them,'[2] so ist das so ziemlich derselbe barbarische oder halbbarbarische Culturzustand, den wir bei der Pāṇḍava-Familie finden. Dass die Polyandrie in den Dharmaśāstras ‚nicht einmal Erwähnung' finde (S. 191), ist falsch. Āpastamba II, 27, 3 bezieht sich wahrscheinlich und Bṛhaspati XXVII, 20

[1] Vgl. STARCKE a. a. O., p. 134.

[2] WESTERMARCK a. a. O., p. 458.

sicherlich auf polyandrische Bräuche.[1] ‚Hätte Polyandrie', sagt DAHLMANN (S. 192) ‚in der Volksdichtung als „historical fact illustrating an actual state of society" fortgelebt, so wäre das Rechtsbewusstsein der Sūtra- oder Śāstrakāra erst recht herausgefordert worden, berichtigend oder erklärend zur Verherrlichung einer Sitte Stellung zu nehmen, die vom realen Boden des Rechts ganz ausgeschlossen war.' Nun, wo wird denn die Polyandrie im Mahābhārata ‚verherrlicht'? Sie wird erklärt, entschuldigt, geduldet, aber verherrlicht wird sie doch nirgends. Drupada, der Vater der Draupadī, weiss von einem derartigen Brauch nichts und gibt erst nach langem Sträuben seine Zustimmung zu dieser Ehe. Die Gegner benützen dieses Verhältniss zu Schmähungen gegen die Pāṇḍavas und Draupadī. Da das Mahābhārata selbst schon zu dieser Ehe Stellung nimmt, war es für die Dharmaśāstras kaum mehr nöthig, dagegen aufzutreten. Uebrigens weisen Stellen wie Āpastamba II, 6, 13, 7 fg. (*dṛṣṭo dharmavyatikramaḥ sāhasaṃ ca pūrveṣām | teṣāṃ tejoviśeṣeṇa pratyavāyo na vidyate*) und Gautama I, 3 (*dṛṣṭo dharmavyatikramaḥ sāhasaṃ ca mahatāṃ na tu dṛṣṭārthe avaradaurbalyāt*) auch auf die Ehe der Pāṇḍavas hin.

Dass die Autoren von Purāṇas an der Fünfmännerehe Anstoss nahmen, beweisen die Legenden des Mārkaṇḍeya und des Brahmavaivarta Purāṇa, die ich in den ‚Notes'[2] angeführt habe. Dass auch Kumārila die Ehe der Pāṇḍavas als etwas Reales und nicht wie DAHLMANN als ein Symbol auffasste, beweist die Aufzählung der Ehe des Yudhiṣṭhira mit der von seinem jüngeren Bruder gewonnenen Frau unter den unmoralischen Handlungen der Helden der Vorzeit.[3]

Und wo wäre es je einem Inder eingefallen, in der Ehe der Pāṇḍavas mit Draupadī ‚die Repräsentanz und sittliche Idealität einer socialen Einheit' (S. 223) zu erfassen und zu empfinden! DAHLMANN begnügt sich aber jetzt nicht mehr damit, in Draupadī die ideale ‚Repräsentantin einer socialen Einheit' zu sehen. In curioser Weise verquickt er seine eigene Hypothese mit der von

[1] ‚Notes on the Mahābhārata', *l. c.* p. 755.

[2] A. a. O., pp. 747 ff.

[3] BÜHLER, *Contributions*, p. 14.

LASSEN aufgestellten: Draupadī symbolisirt nicht nur das familienrechtliche Ideal, sondern zu gleicher Zeit auch einen politischen Völkerbund, den Bund der Pāṇḍavas — die fünf Brüder sind eigentlich fünf Stämme oder Völker — mit den Pañcālas. Welche Unmasse von Symbolik! Möge uns doch DAHLMANN einen Inder zeigen, der je die Pāṇḍava-Ehe so symbolisch aufgefasst hat. Wie merkwürdig, dass der Verfasser des Mārkaṇḍeya-Purāṇa, dass Kumārila davon nichts weiss. ‚To Kalhaṇa as to the Paṇḍit of the present day', sagt STEIN,[1] der in seinem langjährigen Verkehr mit indischen Paṇḍits sich mit der Denkweise derselben innig vertraut gemacht hat, ‚the legends clustering round the war of the Kurus and Pāṇḍavas and the life of Rāma, with the mythology attaching to them, all appeared in the light of real history. What distinguishes these epic stories to the Indian mind from events of historical times, is only their superior interest due to the glamour of a heroic age, and their record by sacred authority.' Wenn dem so ist, wie unwahrscheinlich ist es, dass sich ein Dichter des 5. Jahrhunderts v. Chr. hingesetzt habe, um von Draupadī als der Gattin von fünf Männern zu erzählen, in der Voraussetzung, dass seine Hörer dies nicht als Thatsache, nicht als Geschichte, sondern als Allegorie, als Symbolik auffassen würden!

Fast wie ein schlechter Witz sieht es aus, wenn DAHLMANN die unzusammenhängende, verworrene Fünf-Indra-Legende, eines der erbärmlichsten Machwerke des ganzen Mahābhārata, für die ‚Grundsage des Mahābhārata' erklärt. ‚Die Sage vom Ursprung der Draupadī und der fünf Indra mit Arjuna an der Spitze, diese Doppellegende ist die Grundsage des Mahābhārata, ihr Inhalt der epische Grundstoff, dessen sich der Dichter des heutigen Mahābhārata in freier Weise bediente, um seinen dichterischen Zweck, die Verherrlichung eines auf den Pañcāla aufgerichteten Völkerbundes zu

[1] In der Einleitung zu seiner demnächst erscheinenden englischen Uebersetzung der Rājataraṅgiṇī, p. 11. Vgl. ibid. p. 29: ‚To the modern Paṇḍit as to his spiritual ancestors the Purāṇic myths and the legends of the heroic age are fully as real as the events of a comparatively recent past.'

erreichen' (S. 236). Vyāsa erzählt das Pañcendropākhyāna in unserem Mahābhārata ausdrücklich in der Absicht, die Skrupel Drupadas bezüglich der Fünfmännerehe zu beseitigen (1, 196 Ende):

tato Dvaipāyanas tasmai narendrāya mahātmane |
ācakhyau tad yathā dharmo bahūnām ekapatnitā ||

Dennoch behauptet DAHLMANN, der es offenbar besser weiss, als eine Rechtfertigung der Polyandrie sei die Fünf-Indra-Legende gar nicht beabsichtigt gewesen (S. 239).

Zu solchen Extravaganzen führt die von DAHLMANN inaugurirte ‚synthetische Methode' der Mahābhārata-Forschung.

DAHLMANN erweist mir die Ehre, meine Theorie der Pāṇḍava-Ehe mit MORGANS Theorie über den Ursprung der Ehe zu vergleichen (S. 197) und ergeht sich in Ausfällen gegen jene ethnologische Sociologie, welche ‚im Heerbanne der Entwickelungsidee' schreitend (S. 195), die Polyandrie als eine einst allgemein herrschende Eheform, die sich aus der ‚Promiscuität' entwickelt habe, hinstellt. Obwohl ich mich nun reuig als einen unverbesserlichen Anhänger der Entwickelungsidee bekenne, so muss ich doch die Verantwortung für die Promiscuitäts-Theorie um so entschiedener ablehnen, als ich mich schon längst[1] zur entgegengesetzten Ansicht bekannt habe. Ich habe auch in meinen ‚Notes' ausdrücklich betont, dass ich die polyandrische Ehe in Indien ebenso wenig wie irgendwo anders für eine Sitte halte, welche je allgemein geherrscht habe, sondern dass ich in ihr nur eine sporadisch auftretende, durch bestimmte Ursachen veranlasste Local- oder Stammessitte sehe. Daher kann ich es mir ersparen, auf die gelehrten Auseinandersetzungen des Verfassers über die Promiscuitäts-Theorie näher einzugehen. Sie haben mit der Frage der Pāṇḍava-Ehe nichts zu thun.

Als ein geharnischter Gegner der Entwickelungsidee bekämpft DAHLMANN auch die Ansicht, wonach die Raubehe als eine primitive Eheform anzusehen wäre. Wir empfehlen die betreffenden Auseinandersetzungen (S. 207 ff.) den Ethnologen als ein Curiosum.

---

[1] S. *Globus* Bd. 60 (1891), Nr. 9—11.

Eine blosse Verdrehung ist es, wenn DAHLMANN (S. 267 ff.) mir die Ansicht imputirt, dass in Indien das ‚Jus primae noctis' als Rechtsinstitut bestanden habe. DAHLMANN hatte behauptet, dass die Regeln des Śāstra über den Niyoga so schön mit gewissen Legenden des Mahābhārata übereinstimmen, dass wir annehmen müssen, diese Legenden seien zur Illustration der Rechtssätze über Niyoga bearbeitet worden. Ich habe durch eine eingehende Analyse der betreffenden Legenden und der einschlägigen Dharmaśāstra-Stellen nachzuweisen gesucht,[1] dass die epischen Theile der Legenden etwas Anderes lehren, als die in denselben citirten Dharmaślokas, dass also nicht jene Harmonie zwischen Epos und Śāstra herrsche, welche DAHLMANN behauptet. Dabei kam ich zu den folgenden Schlüssen: 1. Die Dharmaśāstras lehren Niyoga in der Form, dass der Schwager (im Nothfall auch ein anderer Verwandter) als Zeugungshelfer für den sohnlos verstorbenen oder impotenten Gatten eintritt. 2. Die Uebergabe an Nichtverwandte wird ausdrücklich verboten (Āpastamba, Vāsiṣṭha, Nārada). 3. Zwei recht zweifelhafte Stellen gestatten das Eintreten von Brahmanen als Zeugungshelfer (Viṣṇu, Yājñavalkya). 4. Das Mahābhārata enthält Spuren eines Levirats, d. h. Ehe mit dem Schwager, in den Worten *dārāṃś ca kuru dharmeṇa* (I, 103, 11). Ich habe darauf die Vermuthung gegründet, dass Bhīṣma, der oft als Grossvater der Pāṇḍavas bezeichnet wird,[2] im ursprünglichen Epos diesen Worten Folge leistete. DAHLMANN lässt sich auf die übrigens schon von HOLTZMANN angeführten markanten Stellen nicht ein. Hinzufügen will ich hier noch, dass auch XII, 72, 12 eine Anspielung auf die Sitte des Levirats enthalten zu sein scheint. Es heisst da: ‚Wie eine Frau nach Verlust ihres Gatten den Schwager zum Gatten nimmt, so nimmt die Erde (an Stelle des Brahmanen) den Kṣatriya zum Gatten':

patyabhāve yathaiva strī devaraṃ kurute patim |
ānantaryāt tathā kṣatram Pṛthivī kurute patim ||

---

[1] a. a. O. p. 716 ff.

[2] a. a. O. p. 722.

5. In einzelnen Dharmaślokas der Mahābhārata-Legenden findet eine Berufung auf den Niyoga statt, wie er in den Dharmaśāstras gelehrt wird. 6. Die eigentlich epischen Legenden des Mahābhārata bieten nur Belege für einen alten Kṣatriyabrauch (*dharmaṃ kṣātraṃ sanātanam*), welcher darin besteht, dass impotente Kṣatriyas ihre Frauen den Brahmanen überweisen, um Söhne zu bekommen. Auf Grund dieser Nachweise erklärte ich, dass die in den Legenden vorgeführte Sitte mit dem Niyoga der Smṛtis nicht identisch sei, sondern zu jenen Bräuchen gehöre, welche ähnlich wie das sogenannte ‚Jus primae noctis' und andere von Priestern, Häuptlingen und Gutsherren beanspruchten ‚Rechte' blos als Missbrauch der Gewalt zu betrachten seien. DAHLMANN citirt meine Worte; ich sprach von like the jus primae noctis and similar rights claimed by priests, chiefs, or landlords, owe their origin simply to the 'law of might'. DAHLMANN lässt das Wörtchen ‚like' aus und wirft mir vor, ich hätte ohne jeden Grund das ‚Jus primae noctis' für Indien behauptet. Wie schwach muss es um eine Argumentation bestellt sein, die zu solchen Mitteln der Polemik greift!

Verfehlt ist die Polemik in DAHLMANNS Buch, weil sie mehr persönlich als sachlich ist — ich meine nicht so sehr die gegen mich gerichteten Angriffe, als die heftigen Ausfälle gegen HOPKINS (S. 10—76). Das ist aber von geringem Belang. Weit mehr verfehlt scheint mir die ganze Methode, nach welcher DAHLMANN verfährt. Nie und nimmer wird die Mahābhārata-Forschung zu haltbaren Resultaten kommen, wenn wir nicht, wie es von jeher Philologenart gewesen, auf dem mühsamen Pfade der Einzeluntersuchung vorwärts schreiten. Vor allem handelt es sich um Festsetzung des Textes nach den verschiedenen Versionen, die uns in Handschriften und Commentaren erhalten sind;[1] dann müssen sprachliche Unter-

[1] Sehr richtig bemerkt A. LUDWIG, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch* (Prag 1896), S. 98: ‚Doch ist an eine analyse des textes kaum zu denken, so lange wir nicht eine auszgabe besitzen, welche dieselbe in dem sinne erleichtert, dasz erstens doch die hauptsächliche varietas lectionis gegeben wird, zweitens das eigentliche epos von den episoden in augenfälliger weise geschieden wird.'

suchungen folgen und eine eingehende Durchforschung der Realien (wie DAHLMANN dieselbe für Philosophie und Recht in Aussicht stellt). Zu gleicher Zeit müssen andere, insbesondere datirte Literaturwerke in Bezug auf ihr Verhältniss zum Mahābhārata in der Weise untersucht werden, wie es BÜHLER mit Kumārila gethan hat[1] — doch dürfen nicht zweifelhafte und vage Anspielungen für thatsächliche Citate aus unserem Mahābhārata ausgegeben werden. Nur auf diesem dornenvollen Wege können wir zu dem letzten Endziel gelangen, zur Lösung der Frage: ‚Wie ist das Mahābhārata entstanden, wie ist es das geworden, was es jetzt ist?' Interessanter und angenehmer mag es ja sein, allgemeine Betrachtungen über das Mahābhārata ‚als Ganzes' anzustellen und Vermuthungen über die letzte Frage gleich von Anfang an zum Besten zu geben. Dürr und trocken sind die Ergebnisse textkritischer und sprachlicher Einzelforschungen, während sich über gewagte Hypothesen sehr hübsch und sehr interessant schreiben lässt. Zum Ziele aber, glaube ich, wird nur der Dornenweg der Einzeluntersuchung führen. Darum sage ich mit DAHLMANN: ‚Die Genesis des Mahābhārata bildet das Endergebniss. Nächste Aufgabe ist die Einzeluntersuchung.'

[1] Ich kann jetzt hinzufügen: wie es CARTELLIERI (oben pp. 57—74) in seinem schönen Aufsatz ‚Das Mahābhārata bei Subandhu und Bāṇa' gethan hat. CARTELLIERI hat doch gezeigt, dass Subandhu und Bāṇa in ihrem Mahābhārata nicht ein Dharmaśāstra sahen. Die Art und Weise, wie diese beiden Kavis und ihre Helden das Mahābhārata ansehen, beweist, dass es nicht ‚erst durch das belehrende Element' ‚die grosse nationale Dichtung Indiens' (S. 279) wurde.

Ueber zwei zu al-Madîna gesehene Sonnenfinsternisse.[1]

Von

Dr. N. Rhodokanakis.

Die arabischen Traditionisten haben uns die Nachricht zunächst von einer Sonnenfinsterniss aufbewahrt, die bei Lebzeiten des Propheten am Todestage seines Sohnes Ibrâhîm in al-Madîna beobachtet wurde.[2] Wie natürlich, liegt das Hauptgewicht der Ḥadîṯe vornehmlich auf der Schilderung des Gebetes, wie es Moḥammed bei dieser Gelegenheit vor der versammelten muslimischen Gemeinde in der Moschee leitete, während wir von den Umständen, unter denen das Naturereigniss stattfand, nur nebenbei, und von der Zeit, da es eintrat, weniger als wünschenswerth wäre, erfahren.

Zunächst kommt also die Anzahl Rak'as oder Reihen von Gebetsstellungen in Betracht, die Moḥammed in diesem Fall zu einem Gebet vereinigte, ihre Zusammensetzung, sowie die Dauer ihrer Bestandtheile (ḳijâm, rukû', suǵûd), Angaben, die von der langen Dauer des Gesammtgebetes sprechen; ferner die zeitliche Bestimmung des Phänomens, soweit sie in der Sunna enthalten ist.

---

[1] Vergleiche den folgenden Artikel von Dr. Ed. Mahler.

[2] Buḫârî ed. L. Krehl im Kitâb al-Kusûf I, p. 264—272. Dazu 'Asḳalânî's Commentar Fatḥ al-Bârî (Bûlâḳ 1301) II, 435—455. Ḳasṭallânî Iršâd es-Sârî li-Šarḥ Ṣaḥîḥ al-Buḫârî (Bûlâḳ 1293) II, p. 313 ff. — Nasâ'î Kitâb Sunan (Kairo 1312) I, p. 213—223 mit as-Sujûṭî's Commentar und Ḥâšiet as-Sindî. — Ṣaḥîḥ et-Tirmiḏî (Bûlâḳ o. J.) I, p. 110—112. — Ṣaḥîḥ Muslim (Bûlâḳ o. J.) I, p. 246—251.

Der Uebersicht halber theile ich jene Ḥadîṯe oder Theile derselben (nach Buḫârî), die eine Beschreibung des Gebetes enthalten, an erster Stelle mit.

P. 264, 3 unten ff. 'Amr b. 'Aun von Ḫâlid v. Jûnus v. al-Ḥasan v. Abû Bakra, der sagte: Wir befanden uns bei M.,[1] da verfinsterte sich die Sonne; M. stand aber auf, sein Ridâ' nachschleppend, bis er in die Moschee eintrat; da traten wir (mit ihm) ein, und er betete mit uns zwei Rak'as, bis die Sonne wieder aus der Verfinsterung trat.

P. 265, 8 unten ff. 'Abdallâh b. Maslama v. Mâlik v. Hišâm b. 'Orwa v. seinem Vater ('Orwa b. ez-Zobeir) von 'Â'iša:[2] sie sagte: Es trat zur Zeit M.'s eine Sonnenfinsterniss ein; da betete M. mit den Leuten: er stand aufrecht lange Zeit, darauf verneigte er sich lange, darauf richtete er sich auf und stand lange aufrecht, doch kürzer als das erste Mal, darauf verneigte er sich lange, doch kürzer als das erste Mal, darauf prosternirte er sich und blieb lange in dieser Stellung; darauf that er in der zweiten Rak'a, wie er in der ersten gethan hatte, darauf zog er sich zurück (vom Gebet), als gerade die Sonne wieder aus der Verfinsterung getreten war.

P. 266, 8 ff. Jaḥjà b. Bukair v. el-Laiṯ von 'Uḳail v. Ibn Šihâb (ez-Zohrî) und Aḥmad b. Ṣâliḥ v. 'Anbasa v. Jûnus v. Ibn Šihâb v. 'Orwa v. 'Â'iša, der Gattin M.'s: Es verfinsterte sich die Sonne bei Lebzeiten M.'s; da ging er aus zur Moschee, und es stellten sich die Leute hinter ihm in Reihen auf; da sagte M.: ‚Allâh akbar' und recitirte lange Zeit (Ḳor'ânverse); darauf wiederholte er den Ruf: ‚Allâh akbar,' darauf verbeugte er sich lange; darauf sagte er: ‚Möge Gott den erhören, der ihn preist'; darauf richtete er sich auf, ohne die Prosternation zu machen[3] und recitirte wieder durch lange Zeit, doch kürzer als das erste Mal; darauf sagte er:

---

[1] Moḥammed, im Folgenden überall für رسول الله (النبى) صلى الله عليه وسلّم der Texte.

[2] رضى الله عنها u. A. fällt in der Uebersetzung weg.

[3] In einem ähnlichen Ḥadîṯ von Sa'îd b. 'Ufair v. el-Laiṯ v. 'Uḳail v. Ibn Šihâb v. 'Orwa v. 'Â'iša p. 267, 1 ff. steht für وَلَمْ يَسْجُدْ in Z. 5 وَقَامَ كَمَا هُوَ ‚er blieb so stehen, wie er war', d. h. unterliess die Prosternation an dieser Stelle.

‚Allâh akbar' und verbeugte sich lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf sagte er: ‚Gott möge den erhören, der ihn preist; unser Herr! Dir gehört das Lob'; darauf (erst) prosternirte er sich. Darauf sprach er in der letzten Rak'a diesem Gleiches und er vollführte vier Rak'as in vier Prosternationen, und es trat die Sonne aus der Verfinsterung, bevor er wegging etc.

P. 268, 7 ff. Abû Nu'aim v. Šaibân v. Jaḥjà v. Abû Salama v. 'Abdallâh b. 'Amr: Nachdem die Sonne sich zur Zeit M.'s verfinstert hatte, wurde ausgerufen: ‚Zum Gebet, da es allgemein ist!' Dann machte M. zwei Rak'as in einer Prosternation; darauf stand er auf und machte zwei Rak'as in einer Prosternation; darauf setzte er sich, darauf trat die Sonne aus der Verfinsterung; und es sagte 'Â'iša: ‚Ich habe mich niemals länger prosternirt, als diese Prosternation war.'

P. 268, 8 unten ff. 'Abdallâh b. Maslama v. Mâlik v. Zaid b. Aslam v. 'Aṭâ' b. Jasâr v. 'Abdallâh b. 'Abbâs: Es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s; da betete M. und stand lange Zeit, ungefähr der Recitation von Sûra II entsprechend, darauf verbeugte er sich lange; dann richtete er sich auf und stand lange, doch kürzer als das erste Mal, darauf verneigte er sich lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf prosternirte er sich. Darauf stand er lange, doch kürzer als das erste Mal, darauf verneigte er sich lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf richtete er sich auf und stand lange, doch kürzer als das erste Mal, darauf verneigte er sich lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf prosternirte er sich, darauf entfernte er sich, als gerade die Sonne aus der Verfinsterung getreten war.

P. 269, 7 ff. 'Abdallâh b. Jûsuf v. Mâlik v. Hišâm b. 'Orwa v. seiner Frau Fâṭima bint al-Munḏir v. 'Asmâ' bint Abî Bekr, die sagt: Ich kam zu 'Â'iša, der Gattin M.'s, zur Zeit, als die Sonne sich verfinsterte; und sieh', die Leute standen betend, und sie stand betend. Da sagte ich: ‚Was haben die Leute?' Sie aber zeigte mit der Hand gegen den Himmel und sagte: ‚Gepriesen sei Gott!' Ich sagte: ‚Ein Wunderzeichen?' Sie nickte Ja zu. Da blieb ich stehen, bis

mich Ohnmacht zu befallen drohte; ich aber begann, Wasser auf mein Haupt zu giessen etc.

P. 270, 4 unten ff. 'Abdallâh b. Moḥammed v. Hišâm, der sagt: Es erzählte mir Ma'mar von ez-Zuhrî und Hišâm b. 'Urwa v. 'Urwa v. 'Â'iša, sie sagte: Es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s; da stand M. auf und betete mit den Leuten und recitirte lange; darauf verbeugte er sich lange, darauf erhob er sein Haupt und recitirte lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf verbeugte er sich lange, doch kürzer als das erste Mal; darauf erhob er sein Haupt und prosternirte sich zwei Mal. Darauf erhob er sich und that in der zweiten Rak'a gleich diesem.

P. 271, 5 ff. Moḥammed b. al 'Alâ' v. Abû Usâma v. Boraid b. 'Abdallâh v. Abû Burda v. Abû Mûsà: Es verfinsterte sich die Sonne, da stand M. erschreckt auf, da er fürchtete, die Stunde (des Gerichts) sei da. Er kam zur Moschee und betete mit dem längsten Stehen, Sichbeugen und Prosterniren, das ich ihn je verrichten sah.

P. 272, 6 ff. Maḥmûd b. Ġailân v. Abû Aḥmed v. Sufjân v. Jaḥjà v. 'Amra v. 'Â'iša: M. betete mit ihnen (den Gläubigen) bei der Sonnenfinsterniss vier Rak'as in zwei Prosternationen, die erste (Rak'a) war länger.

Aus diesen und ähnlichen[1] Berichten geht zunächst hervor, dass M. zwei Doppelrak'as, sozusagen, betete, indem die zwei Prosternationen, welche die gewöhnliche Rak'a beschliessen, in diesem Fall erst der Wiederholung dieser einfachen Rak'a folgten,[2] wo dann erst die neue, zweite Doppelrak'a, oder Rak'a höherer Kategorie begann. Das Schema des Gebets stellt sich also folgendermassen dar:

Ḳijâm — rukû' . . . I. Einzelrak'a
Ḳijâm — rukû' . . . II. Einzelrak'a } I. Doppelrak'a.
I. suǵûd

[1] Buḫârî a. a. O., p. 268, 1 ff.; 270, 7 ff.; 272, 9 ff.

[2] Vgl. oben ولم يسجد (Buḫ. 266, 12 f.) und وقام كما هو ebd. 267, 5.

Ḳijâm — rukû' . . . III. Einzelrak'a
Ḳijâm — rukû' . . . IV. Einzelrak'a } II. Doppelrak'a.
II. sugûd

Diesem Umstande, so wie der Thatsache, dass die jede Rak'a schliessende Prosternation stets eine doppelte ist,[1] muss man Rechnung tragen, dann besagen die scheinbar widersprechenden Angaben bei Buḫârî über die Zahl der Rak'as und Saǵdas alle dasselbe.

Die Doppelrak'as allein werden erwähnt: p. 265, 1 (صلّى بنا ركعتين), 271 ult. (صلّى ركعتين), 272, 3 (صلّى بهم ركعتين).

Die Einzelrak'as werden berücksichtigt, doch je zwei zu einer Doppelrak'a zusammengefasst:

p. 272, 13 und 15 أربع ركعات[2] فى ركعتين وأربع سجدات
p. 268, 9 f. فركع ركعتين فى سجدة[3] ثم قام فركع ركعتين فى سجدة
p. 272, 8 أربع ركعات فى سجدتين
p. 266, 6 unten فاستكمل أربع ركعات فى أربع سجدات

wobei an erster und letzter Stelle أربع سجدات nach dem oben Gesagten mit سجدتين identisch ist.

Allerdings führen Nasâ'î, Muslim und Tirmiḏî daneben Traditionen an, die die Zweizahl der Rak'as höherer Kategorie beibehaltend, in der Zahl der Einzelrak'as (oder Rukû's mit vorangehendem Ḳijâm), aus denen jene bestanden, von Buḫârî, der von diesen Traditionen keine Notiz nimmt, abweichen und zwischen drei und vier schwanken.

Nasâ'î 215, 7 ff.: Ja'ḳûb b. Ibrâhîm v. Ibn 'Ulajja v. Ibn Ǵureiǵ v. 'Aṭâ, der sagt: Ich hörte 'Ubaid b. 'Umair erzählen: er sagte: es

---

[1] WB. s. v. ركع und s. oben (Buḫ. 271, 2) ausdrücklich فسجد سجدتين.

[2] Daher ركعة an solchen Stellen mit ركوع (Beugung) erklärt wird, da einer solchen Einzelrak'a die Saǵda fehlt, um in der strengen Bedeutung des Wortes Rak'a schlechtweg genannt werden zu können, wobei sie aber das dem Rukû' vorangehende Ḳijâm zu viel hat, um blos Rukû' zu heissen. Ḥâšiet as-Sindî p. 214, 7 unten أربع ركعات أى أربع ركوعات.

[3] 'Asḳalânî II, 446, 16 f. المراد بالسجدة هنا الركعة بتمامها وبالركعتين الركوعان. — Wenn 'Asḳalânî meint, der Sinn von Saǵda sei hier = ganze Rak'a (Doppelrak'a), so heisst das eben nur, dass die Saǵda dadurch, dass sie die Rak'a beschliesst, alles Vorangehende erst zu einer Rak'a macht.

berichtete mir Jemand, den ich für wahrhaftig halte (ich glaubte, er meine 'Â'iša); sie sagte: es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s; da hielt er mit den Leuten ein ermüdendes Gebet;[1] indem er mit ihnen stand, dann sich verbeugte; dann stand, dann sich verbeugte; dann stand, dann sich verbeugte; und er verrichtete zwei Rak'as, in jeder Rak'a drei Rak'as;[2] erst nach der dritten Rak'a prosternirte er sich.

Also im ganzen sechs Einzelrak'as:

Nasâ'î 215, 13: Isḥâḳ b. Ibrâhîm v. Mu'âḏ b. Hišâm v. seinem Vater v. Ḳatâda über das Gebet der Wunderzeichen v. 'Aṭâ v. 'Ubaid b. 'Umair v. 'Â'iša: es betete M. sechs Rak'as in vier Saǵdas.[3]

Ferner:

Nasâ'î 215, 1 ff.: Muḥammed b. el-Muṯannà v. Jaḥjà v. Sufjân v. Ḥabîb b. 'Abî Ṯâbit v. Ṭâ'ûs v. Ibn 'Abbâs von M.: er betete während der Sonnenfinsterniss und recitirte, dann verbeugte er sich; dann recitirte er, dann verbeugte er sich; dann recitirte, dann verbeugte er sich; dann recitirte, dann verbeugte er sich; darauf prosternirte er sich; und die andere (Rak'a) wie diese.[4]

Also acht Einzelrak'as im Ganzen:

Nasâ'î 214, 2 ult. und 215, 1: Ja'ḳûb b. Ibrâhîm v. Isma'îl b. 'Ulajja v. Sufjân eṯ-Ṯaurî v. Ḥabîb b. Abî Ṯâbit v. Ṭa'ûs v. Ibn 'Abbâs: Es betete M. bei der Sonnenfinsterniss acht Rak'as und vier Saǵdas;[5] und nach 'Aṭâ (wird) diesem Aehnliches (tradirt).

Ueber die Entstehung und Bedeutung dieser und einer dritten ähnlichen Variante finden wir bei den Commentatoren ausführliche Betrachtungen.[6] Da es sich aber hier blos darum handeln kann, jene Punkte hervorzuheben, die zu den astronomisch berechenbaren Daten der Finsterniss in irgend ein Verhältniss gebracht werden können, so möge ein Doppeltes genügen: 1. dass wir daselbst der

[1] Ḥâšiet as-Sindî 215, 1. والمراد بهذا القيام الصلوة بتمامها قياما شديدا.

[2] Ḥâšiet as-Sindî 215, 6 f. ثلاث ركعات أراد بالركعة هناك الركوع.

[3] Ebenso Muslim I, 247, 8 ff. 16. 248, 11. Tirmiḏî I, 110 ult. 111, 9.

[4] Vgl. Muslim 250, 4 ff. [5] Vgl. Muslim 250, 3.

[6] 'Asḳalânî II, 440 ult. 441, 1 ff. Ḳasṭallânî II, 318, 4 unten ff. Sujûṭî 214 ult. 215, 1 ff. Ḥâšiet as-Sindî 214, 4 unten ff.

Zurückweisung dieser Varianten begegnen, 2. dass die von einer Seite versuchte Erklärung, als sei die erwähnte Verschiedenheit in den Angaben über die Zusammensetzung der Rak'a aus einem mehr als einmaligen Vorkommen der Verfinsterung in Madîna zur Zeit des Propheten zu erklären, so dass das eine Mal so, das andere anders gebetet worden sei, nicht blos astronomisch widerlegbar ist, sondern auch in einer einheimischen Quelle in ähnlicher Weise widerlegt wird.

'Asḳ. II, 440 pen. — 441, 7.

فعند مسلم من وجه آخر عن عائشة وآخر عن جابر أن فى كل ركعة ثلاث ركوعات وعنده من وجه آخر عن ابن عباس ان فى كل ،كعة أربع ركوعات ولابى داود من حديث أبىّ بن كعب والبزار من حديث علىّ أن فى كل ركعة خمس ركوعات ولا يخلو اسناد منها عن علّة' وقد أوضح ذلك البيهقى وابن عبد البرّ ونقل صاحب الهدى عن الشافعى وأحمد والبخارىّ أنهم كانوا يعدّون الزيادة على الركوعين فى كل ركعة غلطا من بعض الرّواة فإن أكثر طرق الحديث يمكن ردّ بعضها إلى بعض ويجمعها أن ذلك كان يوم مات ابراهيم عليه السلام واذا اتّحدت القصّة تعيّن الاخذ بالراجح' وجمع بعضهم بين هٰذه الاحاديث بتعدّد الواقعة وأن الكسوف وقع مرارا فيكون كل من هٰذه الاوجه جائزا

‚Bei Muslim aber kommt nach einer anderen Version von 'Â'iša und einer anderen von Ǧâbir vor, dass in jeder Rak'a höherer Kategorie drei Einzelrak'as gewesen seien; und bei ihm in einer anderen Version nach Ibn 'Abbâs, es hätte jede Rak'a höherer Kategorie vier Einzelrak'as gehabt; bei Abû Dâ'ûd im Ḥadîṯ des Ubajj b. Ka'b und bei al Bazzâr im Ḥadîṯ des 'Alî, dass in jeder Rak'a höherer Kategorie fünf Einzelrak'as gewesen seien; doch ist kein Isnâd davon von einem Fehler frei. Dies haben al Baihakî und Ibn 'Abdelbarr[1] klar gemacht, und der Verfasser des Hudà[2] hat von Šâfi'î und Aḥmed und Buḫârî überliefert, dass sie,

[1] Bei Sujûṭî a. a. O. heisst es: (صلّى بهم أربع ركعات فى ركعتين وأربع سجدات) قال ابن عبد البرّ هٰذا أصحّ ما فى هٰذا الباب وباقى الرّوايات المخالفة معلّلة ضعيفة' d. h. diese Angabe (vier Einzelrak'as in zwei Doppelrak'as) ist die richtigste, die über diesen Punkt gemacht wird; die übrigen abweichenden Ueberlieferungen sind aber falsch und schwach.

[2] Nach der Parallelstelle Ḳasṭallâni II, 318 ult. = Ibn el-Ḳajjim.

was über das Mass von zwei Einzelrak'as in jeder Rak'a höherer Kategorie ging, für einen Fehler einiger Ueberlieferer hielten; denn die meisten Ḥadîṯ-Versionen gestatten die Beziehung der einen auf die anderen unter sich und es vereinigt sie [die Aussage:] dies hätte am Todestage des Ibrâhîm stattgefunden; wenn aber die Erzählung (das Ereigniss) Eine ist, dann ist es auch klar, dass man sich an das Ueberwiegende[1] hält. Einige[2] haben aber diese Ḥadîṯe zur Concordanz zu bringen gesucht, dadurch dass [sie sagen:] das Ereigniss habe mehr als einmal stattgefunden, und die Verfinsterung sei öfter eingetreten, so dass jede von diesen Weisen erlaubt sei.'

Von dieser Möglichkeit heisst es in der angeführten Stelle Ḥâšiet as-Sindî (214, unten): ورّد بأنّ وقوع الكسوف مرات كثيرة فى قدر عشر سنين مستبعد جدًّا لم يعهد وقوعه كذلك, Sie wird damit widerlegt, dass das vielmalige Vorkommen der Verfinsterung in einem Zeitraum von zehn Jahren (während welcher M. in Madîna war) sehr befremdlich wäre, da ihr Vorkommen in dieser Weise nicht beobachtet worden ist.'

Bevor ich an die Besprechung der absoluten Länge des Gebets und der relativen seiner einzelnen Theile gehe, will ich, um im Folgenden die Uebersicht zu erleichtern, nochmals ein Schema desselben hersetzen.

I. قيام طويل I. ركوع طويل	I. Einzelrak'a	I. Doppelrak'a.	
II. قيام طويل هو دون القيام الاوّل II. ركوع طويل هو دون الركوع الاوّل سجدتان	II. Einzelrak'a		
I. قيام طويل هو دون القيام الاوّل I. ركوع طويل هو دون الركوع الاوّل	III. Einzelrak'a	II. Doppelrak'a.	
II. قيام طويل هو دون القيام الاوّل II. ركوع طويل هو دون الركوع الاوّل سجدتان	IV. Einzelrak'a		

[1] D. h. die Majorität der Angaben, die in der Bestimmung der Rak'a höherer Kategorie durch zwei Einzelrak'as concordiren.

[2] Nach Sujûṭî a. a. O. Isḥâḳ b. Rahawaih, Ibn Ǵarîr und Ibn el Munḏir. — Isḥâḳ auch 'Asḳ. II, 441, 7.

Daraus geht unmittelbar hervor, dass in der ersten Doppelrak'a Ḳijâm und Rukû' der ersten Einzelrak'a länger waren, als die entsprechenden Gebetsstellungen der zweiten Einzelrak'a, und dass die erste Doppelrak'a selbst länger war, als die zweite. Die übrigen Verhältnisse hängen von der jedesmaligen Bedeutung des Wortes الاوّل in der ständigen Phrase: الاوّل (الركوع) وهو دون القيام ab. Hier muss das oben an letzter Stelle erwähnte Ḥadîṯ bei Buḫârî p. 272, 6 ff. mit seinen Varianten in Betracht gezogen werden. Sein Text lautet:

باب الركعة الاولى فى الكسوف أطول، حدثنا محمود بن غيلان قال حدثنا أبو أحمد قال حدثنا سفيٰن عن يحيى عن عمرة عن عائشة رضها أن النبى صلعم صلّى بهم فى كسوف الشمس أربع ركعات فى سجدتين الاولى أطول،

Für letzteres الاولى steht:

'Asḳ. II, 453 am Rande الاوّل و الاوّل (= Ḳasṭ. II, 337 ult.),

wozu wieder Ḳasṭ. II, 338, 1 die Var. الاوّل فالاوّل anführt; ferner

'Asḳ. II, 453, 3 unten الاولى فالاولى (= Ḳasṭ. II, 338, 9/10).

Daraus finden wir bei 'Asḳalânî folgende Schlussfolgerungen gezogen p. 453, 3 unten bis 454, 7:

. . . الاولى أطول وقد رواه الاسماعيلى بلفظ الاولى فالاولى أطول وفيه دليل لمن قال ان القيام الاول من الركعة الثانية يكون دون القيام الثانى من الركعة الاولى، وقد قال ابن بطال انه لاخلاف ان الركعة الاولى بقيامها وركوعيها تكون أطول من الركعة الثانية بقيامها وركوعيها وقال النووى اتفقوا على ان القيام الثانى وركوعه فيهما أقصر من القيام الاول وركوعه فيهما واختلفوا فى القيام الاول من الثانية وركوعه هل هما أقصر من القيام الثانى من الاولى وركوعه أو يكونان سوآء. قيل وسبب هٰذا الخلاف فهم معنى قوله وهو دون القيام الاول هل المراد به الاول من الثانية او يرجع الى الجميع فيكون كل قيام دون الذى قبله، ورواية الاسماعيلى تُعيّن هٰذا الثانى ويرجحه أيضا أنه لو كان المراد من قوله القيام الاوّل أول قيام من الاولى فقط لكان القيام الثانى والثالث مسكوتا عن مقدارهما فالاول أكثر فائدة و الله اعلم،

الاولى أطول, الاولى فالاولى أطول. Dieses hat al Isma'îlî[1] überliefert: (d. h. die eine [Einzelrak'a] nach der anderen ist länger [als die

[1] Bei Ḳasṭallânî II, 338, 8 f. Abû Ḏarr, al Aṣîlî und Ibn 'Asâkir.

folgende]) und darin liegt ein Beweis für den, der sagt: das erste Ḳijâm in der zweiten Doppelrak'a sei kürzer als das zweite Ḳijâm in der ersten Doppelrak'a. Ibn Baṭṭâl sagt: es ist keine verschiedene Meinung darüber, dass die erste Doppelrak'a mit ihrem Ḳijâm[1] und ihren zwei Rukû's länger sei, als die zweite Doppelrak'a mit ihrem Ḳijâm[1] und ihren zwei Rukû's. En-Nawawî sagt: man stimmt darin überein, dass das zweite Ḳijâm und sein dazugehörendes (zweites) Rukû' in beiden Doppelrak'as kürzer sei als das erste Ḳijâm und sein dazugehörendes (erstes) Rukû' in beiden Doppelrak'as.[2] Man ist aber uneins über das erste Ḳijâm und Rukû' in der zweiten Doppelrak'a, ob sie kürzer sind als das zweite Ḳijâm und Rukû' der ersten (Doppelrak'a) oder ob sie gleich sind.[3] Es heisst: der Grund dieses Meinungsunterschieds aber ist die Frage nach der Bedeutung der Worte: وهو دون القيام الاوّل (in der vierten Einzelrak'a), ob der Sinn (von al-awwal an dieser Stelle) die erste (entsprechende Gebetsstellung) der zweiten Doppelrak'a ist, oder ob (al-awwal) sich auf die Gesammtheit (der Glieder, also auch die zweiten, sobald sie nur vorangehen) bezieht, so dass jedes Ḳijâm kürzer ist als das vorangehende. Die Lesart des Isma'îlî (فالاولى الاولى) aber macht diese zweite Erklärung (awwal = anterior) augenfällig und wahrscheinlich macht sie auch (die Erwägung), dass, wenn der Sinn von القيام الاوّل (in den Worten وهو دون القيام الاوّل) das erste Ḳijâm der

[1] Ḳasṭallânî a. d. Parallelstelle II, 338, 2 ff. hat deutlicher auch hier den Dual بقياميها (mit ihren zwei Ḳijâms), wie im folgenden ركوعيها steht.

[2] Die Möglichkeit also, dass in der vierten Einzelrak'a das الاوّل in وهو دون القيام sich auf die gleiche Gebetsstellung der ersten Einzelrak'a (الركوع) الاوّل überhaupt beziehe, wird nicht in Betracht gezogen. Es handelt sich blos darum, ob الاوّل ‚primus' heisst (also erstes Ḳijâm, bezw. Rukû' in der ersten und zweiten Doppelrak'a) oder blos ‚anterior'.

[3] D. h. ob in der dritten Einzelrak'a الاوّل in den Worten وهو دون القيام الاوّل (الركوع) sich auf die erste Einzelrak'a überhaupt bezieht, in welchem Fall die zweite und dritte Einzelrak'a gleich sein könnten, oder ob الاول hier anterior heisst, wo dann die dritte Einzelrak'a kürzer als die zweite sein muss. Der ohnehin umständliche Commentar macht hier einen Sprung, indem im Folgenden das Beispiel für الاول, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nicht der dritten, sondern der vierten Einzelrak'a entnommen wird.

ersten Doppelrak'a wäre und weiter nichts (also nicht auch: das vorangehende hiesse), dann über das Mass des zweiten und dritten Ḳijâm's (beziehungsweise Rukû') zu einander nichts verlauten würde;[1] so ist die obige Annahme sinnvoller, aber Gott weiss es am besten.' Mithin ist dem Commentar zufolge anzunehmen, dass die Einzelrak'as stets kürzer wurden, wie es auch Ḳasṭallânî II, 337, 7 ff. unten heisst: (باب الركعة الاولى فى الكسوف أطول) من الثانية والثانية أطول من الثالثة وهى أطول من الرابعة'

Die absolute Dauer der ersten jener Gebetsstellungen annähernd zu bestimmen, während welcher M. Korânstellen recitirt haben soll[2] (Ḳijâm), wird in einem der oben mitgetheilten Ḥadîṯe[3] versucht durch Angabe der zweiten Sûra, deren Recitation jenen Zeitraum ungefähr ausfüllen würde.[4] Von der absoluten Dauer der übrigen Gebetsstellungen erfahren wir aus den Traditionen nichts;[5] doch entspricht es jener ersten Bestimmung und dem eben angedeuteten allgemeinen Gang des immer kürzer werdenden Gebetes, wenn aš-Šâfi'î der Recitation von Sûra II im ersten Ḳijâm die von Sûra III, IV und V im zweiten, dritten und vierten Ḳijâm folgen lässt. Die Stelle wird citirt von Tirmiḏî p. 111, 17 ff.:

قال الشافعى يقرأ فى الركعة الاولى بأم القرآن ونحوا من سورة البقرة . . . ثم ركع ركوعا طويلا نحوا من قراءته رفع ثم رأسه بتكبير وثبت قائما كما هو ويقرأ أيضا بأم القرآن ونحوا من آل عمران ثم ركع ركوعا طويلا نحوا من قرآءته ثم رفع

---

[1] Hier erst nimmt der Commentar sein Beispiel aus der dritten Einzelrak'a.

[2] Vgl. oben Buḫ. 266, 11 ff.

[3] Vgl. oben Buḫ. 268, 8 unten ff.

[4] فقام قياما طويلا نحوا من قرآءة سورة البقرة.

[5] Wenn man von einzeldastehenden Angaben absieht wie folgende: 'Asḳ. II, 439, 3 f. ونحوه لابى داود من طريق سليمان بن يسار عن عروة وزاد فيه أنه قرأ فى القيام الاوّل من الركعة الثانية نحوا من آل عمران. ‚Eine ähnliche Angabe (der Sûra II) bei Abû Da'ûd nach der Version des Suleimân b. Jasâr v. 'Urwa; und er fügt dort hinzu, dass M. im ersten Ḳijâm der zweiten Doppelrak'a ca. soviel wie Sûra III recitirt habe.' Ḳasṭ. II, 317, 28 فى الدارقطنى من حديث عائشة أنه قرأ فى الاولى بالعنكبوت والروم وفى الثانى بيس. ‚Bei Dârakuṭnî aus dem Ḥ. von 'Â'iša, er hätte in der ersten Doppelrak'a die XXIX. und XXX., und im zweiten Ḳijâm die XXXVI. recitirt.'

رأسه ثم قال سمع الله لمن حمده ثم سجد سجدتين تامتين ويقيم فى كل سجدة نحوا مما اقام فى ركوعه ثم قام فقرأ بام القرآن ونحوا من سورة النسآء ثم ركع ركوعا طويلا نحوا من قرآته ثم رفع راسه بتكبير وثبت قائما ثم قرأ نحوا من سورة المآئدة ثم ركع ركوعا طويلا نحوا من قراته ثم رفع فقال سمع الله لمن حمده ثم سجد سجدتين ثم تشهّد ثم سلم'

‚Er recitirte in der ersten Rak'a die erste und ungefähr die zweite Sûra, darauf machte er eine lange Beugung circa so lang wie seine Recitation, darauf erhob er sein Haupt, mit dem Ruf: Allâh akbar, blieb so stehen wie er war, und recitirte wieder die erste und circa die dritte Sûra, darauf machte er eine lange Beugung ungefähr so lang wie seine Recitation, darauf erhob er sein Haupt, darauf sagte er: ‚Möge Gott den erhören, der ihn preist,' darauf machte er zwei ganze Prosternationen, indem er in jeder einzelnen Saǵda ungefähr so lange verblieb, als er in seinem Rukû' verblieben war; darauf stand er auf und recitirte die erste und circa die vierte Sûra, darauf machte er eine lange Beugung ungefähr so lang wie seine Recitation, darauf erhob er sein Haupt mit dem Ruf ‚Allâh akbar', und blieb stehen, darauf recitirte er circa die fünfte Sûra, darauf machte er eine lange Beugung ungefähr so lang, wie seine Recitation, darauf erhob er sich und sagte: ‚Möge Gott den erhören, der ihn preist;' darauf machte er zwei Prosternationen, darauf sprach er das Glaubensbekenntniss und das Salâm.'

Da aber das blosse Lesen von Sûra II—V 2—$2^1/_2$ Stunden ausfüllt, wobei die Zeit des Rukû' und Suǵûd noch nicht eingerechnet ist, deren Einzeldauer hier der der entsprechenden Ḳirâ'ât ungefähr gleichgesetzt wird, so dürfte Šâfi'î in seinen Angaben zu hoch gegriffen haben, da nach diesen das Gebet circa 6—7 Stunden beansprucht haben müsste. Uebrigens ist noch hervorzuheben, dass die vierte Sûra freilich weniger Verse als die dritte hat, factisch aber länger ist, was schon Ḳasṭallânî II., 317, 23 f. hervorgehoben wird. Trotzdem werden dieselben Angaben hier öfters wiederholt: 320, 12 ff., 323, 2 ff., 326, 17 ff., 328, 16 ff., wobei nur die Dauer der Rukû's kürzer, d. h. der Reihe nach auf 100 Verse der zweiten

Sûra,[1] dann auf 80, 70 und 50 festgesetzt werden. Es ist kaum ein Zweifel darüber möglich, dass diese Angaben willkürlich aus den Ḥadîṯen abgeleitet sind,[2] und so mag das eine Beispiel Šâfi'î's für alle genügen. Immerhin wird das Sonnenfinsternissgebet als das längste geschildert, das vom Propheten je gehalten wurde,[3] was durch Nachrichten von Ohnmachtsanfällen in den Reihen der Betenden[4] — es soll allerdings auch ein heisser Tag gewesen sein — glaubhaft gemacht wird. — Als Tag dieser Sonnenfinsterniss wird der Todestag des Ibrâhîm angegeben:

Buḫârî 265, 8 ff. 'Abdallâh b. Muḥammed v. Hâšim b. al Ḳâsim v. Šaibân Abû Mu'âwia v. Zijâd b. 'Ilâḳa v. al Muġîra b. Šu'ba; er sagt: Es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s am Tage, da Ibrâhîm starb; da sagten die Leute: ‚Die Sonne hat sich wegen des Todes Ibrâhîm's verfinstert;' doch M. sagte: ‚Die Sonne und der Mond verfinstern sich nicht wegen des Todes noch wegen des Lebens jemands; wann ihr aber (ihre Verfinsterung) sehet, dann betet und rufet Gott, den Mächtigen und Erhabenen, an.'[5]

---

[1] قدر مائة آية من البقرة u. s. w.

[2] Ḳasṭ. II, 317, 25. إنّما هو من قول الفقهاء.

[3] Von den angeführten Stellen abgesehen noch: Nasâ'î 217, 16 f. 19 f. 219, 1 ff. 223, 19. — Muslim 249, 11 und 13 unten, 250, 8 unten.

[4] S. oben Buḫ. 269, 7 ff.; ähnlich Muslim 248, 7 unten ff. Ferner Nasâ'î 217, 8: Von Abû Da'ûd v. Abû 'Alî elḥanafî v. Hišâm Ṣâhib ed-Dastawâ'î v. Abû Zobeir v. Ġabir b. 'Abdallâh: كسفت الشمس على عهد رسول الله فى يوم شديد الحرّ فصلى رسول الله صلعم باصحابه فاطال القيام حتى جعلوا يخرّون الخ, Es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s an einem sehr heissen Tage und es betete M. mit seinen Genossen und blieb lange stehen, bis sie umzusinken begannen etc.' (= Muslim 247, 3 unten). — Nasâ'î 215, 7 ff.: Von Ja'ḳûb b. Ibrâhîm v. Ibn 'Ulajja v. Ibn Ġureiġ v. 'Aṭâ v. 'Ubaid b. 'Umair v. einem Wahrhaftigen (wahrscheinlich 'Â'iša): كسفت الشمس على عهد رسول الله فقام بالناس قياما شديدا . . . حتى ان رجالا يومئذ يغشى عليهم حتى ان سجال الماء لتصبّ عليهم مما قام بهم, Es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s; da betete er mit den Leuten ein langes Gebet . . . bis an diesem Tage einige Männer in Ohnmacht fielen, bis nach Eimern Wassers (gerufen wurde), um auf sie gegossen zu werden wegen des (langen) Gebetes, das er mit ihnen gehalten hatte.'

[5] Vgl. noch Buḫ. 271, 11 ff. von Abû-l Walîd v. Zâi'da v. Zijâd b. 'Ilâḳa v. al Muġîra b. Šu'ba mit dem Zusatz an dieser Stelle: حتى تنجلى (bis die Sonne

Ebd. 271 ult. 272, 1 ff.: Abû Ma'mar v. 'Abdalwâriṯ v. Jûnus v. al Ḥasan v. Abû Bakra, der sagt: es verfinsterte sich die Sonne zur Zeit M.'s, da ging er hinaus, seinen Mantel nachschleppend, bis er zur Moschee gelangte, und es versammelten sich die Leute zu ihm; da betete er mit ihnen zwei Rak'as, dann wurde die Sonne sichtbar und er sagte: ‚Die Sonne und der Mond sind zwei von den Wunderzeichen Allâh's und sie verfinstern sich nicht wegen des Todes irgendeines. Wann aber dies geschieht, dann betet und rufet (Gott) an, bis aufgedeckt wird, was bei euch ist (euere Furcht verschwindet);'[1] und (dies sagte er,) weil ein Sohn M.'s, namens Ibrâhîm gestorben war; da sprachen die Leute davon.[2]

Die Tageszeit wird bestimmt:

Buḫ. 267, 6 unten ff.: 'Abdallâh b. Maslama v. Mâlik v. Jaḥjà b. Sa'îd v. 'Amra bint 'Abderraḥmân v. 'Â'iša, der Gattin M.'s; es kam eine Jüdin, sie (um eine Gabe[3]) zu bitten, da sagte die (Jüdin) zu ihr ('A'iša): ‚Möge dich Gott vor der Pein des Grabes beschützen!' Da frug 'Â'iša M.: ‚Werden die Menschen in ihren Gräbern gepeinigt?' M. antwortete, indem er bei Gott vor der (Grabespein) Zuflucht suchte.[4] — Darauf ritt M. eines Morgens

---

aus der Verfinsterung tritt). Vgl. ausserdem Naśa'î 221, 6. Muslim 248, 9 f. 250, 11 unten.

[1] Nasâ'î 223, 16 حتى ينكشف ما بكم, dazu Ḥâšiet as-Sindî ebd. 4 من التخويف.

[2] Was sie vom Einfluss dieser zwei Gestirne auf die Welt durch Verursachung von Tod oder Unglück für wahr hielten. Ḳasṭ. II, 337, 25 f. (قال الناس فى ذاك أى قالوا ما كانوا يعتقدونه من ان النيرين يوجبان تغيّر فى العالم من موت وضرر'

[3] Ḳasṭ. II, 325, 8 unten جاءت تسألها عطيّة.

[4] Aus diesem Ḥadîṯ geht ausserdem hervor, dass das تعوّذ من عذاب القبر dem Judenthum entnommen ist. Zu فقال رسول الله صلعم عائذًا بالله من ذلك Ḥašiet as-Sindî 216 unten: قيل بمعنى المصدر أى أستعيذ أستعاذة بالله ' أو هو حال أى فقال ما قال من الدعاء عائذا بالله تعا من عذاب القبر وروى بالرفع أى أنا عائذ بالله ,Das Particip عائذًا steht infinitivisch (wie in عوفى عافيةً) und der Sinn ist: ich suche bei Gott eine Zuflucht; oder es ist Ḥâl und der Sinn: er sprach irgendwelches Gebet, indem er bei Gott Zuflucht suchte vor der Strafe im Grabe; es wird auch der Nom. gelesen, d. h. ich suche Zuflucht bei Gott.'

aus,[1] da verfinsterte sich die Sonne und er kehrte zurück[2] in den frühesten Stunden des Vormittags; da ging M. mitten durch die Gemächer (seiner Frauen) vorüber (in die Moschee). Darauf blieb er stehen, um zu beten u. s. w.'[3] Einen Versuch, die Höhe der Sonne zur kritischen Zeit zu bestimmen, finden wir bei Nasâ'î, 218, 6 unten ff.

أخبرنا هلال بن العلاء بن هلال قال حدثنا الحسين بن عيّاش قال حدثنا زهير قال حدثنا الاسود بن قيس قال حدثنى ثعلبة بن عباد العبدى من أهل البصرة انه شهد خطبة يوما لسمرة بن جندب فذكر فى خطبته حديثا عن رسول الله قال سمرة بن جندب بينا أنا يوما وغلام من الانصار نرمى غرضين لنا على عهد رسول الله حتى اذا كانت الشمس قِيدَ رمحين أو ثلاثة فى عين الناظر من الافق اسودّت فقال أحدنا لصاحبه انطلق بنا الى المسجد الخ'

‚Es erzählte uns Hilâl b. al 'Alâ' b. Hilâl von al Ḥusain b. 'Ajjâš v. Zuhair v. al Aswad b. Ḳais v. Ṯa'laba b. 'Abbâd al 'Abdî (einem) von den Bewohnern Baṣra's, dass er eines Tages einer Ḫuṭba des Samura b. Ǵundab[4] beiwohnte; da erwähnte er in seiner Ḫuṭba ein Ḥadîṯ von M.; es sagte Samura b. Ǵundab: Während ich eines Tages und ein Bursche von den Anṣar's nach zwei Zielen von uns (mit Pfeilen) schossen zur Zeit M.'s, bis die Sonne, da sie 2—3 Rumḥ (Lanzenlängen) im Auge des Beschauers vom Firmamente abstand, sich verfinsterte, da sagte einer von uns zum anderen: ‚Lass' uns in die Moschee gehen u. s. w.'

Rumḥ (Lanze)[5] ist nach Angaben neuerer Astronomen = $4\frac{1}{2}^0$, doch soll nach LANE a. a. O. in älterer Zeit der Sprachgebrauch verschieden gewesen sein und geschwankt haben, so dass Rumḥ auch grössere Masse (an einer Stelle ebda. s. v. زبانى) bis 9^0 bezeichnet

---

[1] 'Asḳ. II, 451, 5 f. والمركب الذى كان النبى صلعم فيه بسبب موت ابنه ابراهيم, also anlässlich des Todes Ibrâhîms; ebenso Ḳasṭ. II, 332 Mitte.

[2] Ḳasṭ. II, 332, 17 فرجع من الجنازة, also von der Bestattung seines Sohnes.

[3] Es folgt die oft gegebene Schilderung des Gebetes. — Ein diesem gleiches Ḥadîṯ Buḫ. 270, 2 ff. Vgl. ausserdem Nasâ'î 216, 14. 222 ult.

[4] Statthalter in Baṣra 50—53 d. H. AUGUST MÜLLER I, 343.

[5] LANE s. v. رمح.

haben könne. Nach einer gütigen Mittheilung Dr. Mahlers war nun am 27. Jänner 632 n. Chr. = 28. Šawwâl 10 d. H. (dem Tage der Sonnenfinsterniss) für al Madîna ($\varphi = 24^0 5$, $\lambda = 40^0 5$) die Höhe der Sonne um 7^h VM. (Grösse der Verfinsterung 1·9 Zoll) $5^0 35'$, um 8^h VM. (Grösse der Verfinsterung 9·8 Zoll) $17^0 33'$ und um 9^h VM. (Grösse der Verfinsterung 3·8 Zoll) $28^0 43'$. — Da aber für Madîna nach den astronomischen Berechnungen schon um $8^h 3{\cdot}2^m$ VM. die grösste Phase der Finsterniss stattfand, Samura b. Ǵundab jedoch nicht nach dieser Zeit der grössten Phase ihrer erst gewahr worden sein kann, sondern vielmehr sie schon vorher muss gesehen haben, dürfte an unserer Stelle die Angabe, die Rumḥ = $4^1/_2{}^0$ setzt, vollkommen zutreffen, da eine Sonnenhöhe von (2—3 Rumḥ d. h.) 9^0—$13^1/_2{}^0$ für Madîna und diesen Tag thatsächlich in die Zeit von 7^h—8^h VM., d. h. die Zeit vor der grössten Phase, fällt.

Aus den historischen Nachrichten geht also mit Sicherheit mindestens dies hervor, dass das Naturereigniss früh morgens stattfand.

Ibrâhîm, dessen Todestag mit dem Datum der Sonnenfinsterniss zusammenfällt, war Sohn des Propheten und der coptischen Sclavin Maria, Tochter des Simeon,[1] aus Ḥafn im Bezirke Anṣinâ in Oberägypten;[2] diese hatte der Pagarch von Babylon Georgios Sohn des Menas Parkabios, damals noch in Alexandrien,[3] zugleich mit ihrer Schwester Širîn durch Moḥammeds Abgesandten Ḥâṭib b. (Abî) Balta'a[4] dem Propheten zukommen lassen. Sie gebar den Ibrâhîm im Dû'lḥiǵǵa VIII.[5] Wie alle Söhne Moḥammeds starb er sehr früh, noch bevor er sein Säuglingsalter zurückgelegt hatte.[6] Bei 'Asḳalâni II. 438, 11 ff. und Ḳasṭallânî II. 316, 6 unten ff. finden wir über das genauere Datum folgende Vermuthungen:

---

[1] Ṭab. I, 4, 1777 ult. مارية بنت شَمْعُون القبطيّة.

[2] A. Sprenger III, 85.

[3] J. Karabacek in *Samml. der Pap. Erzherzog Rainer*, I. Jahrgang, p. 3—11.

[4] J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, 4. Heft, p. ٢, § 4.

[5] April 630. Ṭab. I, 3, 1686, 11; vgl. A. Sprenger III, 86 und G. Weil, *Moḥammed der Prophet*, p. 242.

[6] I. Goldziher, *Muḥammedanische Studien* II, 105.

وقد ذكر جمهور أهل السير أنه مات فى السنة العاشرة من الهجرة فقيل[1] فى ربيع لاوّل وقيل فى رمضان وقيل فى ذى الحجة ' والاكثر على أنها وقعت فى عاشر الشهر[2] وقيل فى رابعه وقيل فى رابع عشره ولا يصحّ شئ منها على قول ذى الحجة لان النبىّ صلعم كان اذ ذاك بمكة فى الحج وقد ثبت أنه شهد وفاته وكانت بالمدينة بلا خلاف '[3] نعم[4] قيل أنه مات[5] سنة تسع فان ثبت يصح[6] وجزم النووى بأنها كانت سنة الحديبية ويجاب[7] بانه كان يومئذ[8] بالحديبية ورجع[9] منها فى آخر ذى[10] القعدة فلعلها كانت فى أواخر الشهر وفيه ردّ على أهل الهيئة لانهم يزعمون أنه لا يقع فى الاوقات المذكورة[11] وقد فرض الشافعى وقوع العيد والكسوف معا واعترضه بعض من اعتمد على قول أهل الهيئة وانتدب أصحاب الشافعى لدفع قول المعترض فأصابوا '

‚Der Hauptheil der Biographen erzählen, er (Ibrâhîm) sei im Jahre x d. H. gestorben, und zwar heisst es im Rabî' I. oder im Ramaḍân, oder im Ḏu'lḥiǵǵa; die meisten (stimmen darin überein), dass sein Tod am 10. des Monats eingetreten sei, andere sagen: am 4. des Monats, andere am 14. — Doch ist keines dieser Daten richtig,[12] was die Angabe des Monats Ḏu'lḥiǵǵa betrifft, da M. damals[13] in Mekka auf der (Abschieds)pilgerfahrt war, während doch feststeht, dass er bei Ibrâhîms Tode anwesend war und dieser ohne Zweifel in Medîna vorfiel. Es heisst aber: er sei im Jahre IX gestorben, wenn dieses feststeht,[14] mag auch jenes richtig sein.[15]

---

[1] Ḳasṭ. a. a. O. fehlt; für die folgenden وقيل hier stets أو.

[2] Ḳasṭ. فى عاشر الشهر وعليه الاكثر.

[3] لانه قد ثبت أنه عليه الصلوة والسلام شهد وفاته من غير خلاف ولا ريب أنه عليه الصلوة والسلام كان اذذاك بمكّة فى حجة الوداع '

[4] لكن. [5] كان فى. [6] صحّ ذلك.

[7] ويجاب fehlt.

[8] حينئذ.

[9] ويجاب بأنه رجع.

[10] Fehlt.

[11] Das Folgende fehlt.

[12] Weder der 4., noch der 10., noch der 14. Tag.

[13] Im Ḏûlḥiǵǵa x.

[14] Das Jahr IX als Todesjahr Ibrâhîms.

[15] Nämlich, dass er im Ḏûlḥiǵǵa starb, da im Jahre IX Abû Bakr die Pilgerfahrt leitete (Ibn Hiśâm, p. 919).

Nawawî aber hat es dahin entschieden, sein Tod habe sich im Jahre von Ḥudaibîja[1] ereignet, und man antwortet,[2] M. sei damals zwar in Ḥudaibîja gewesen, doch (schon) am letzten Ḏulḳa'da zurückgekehrt;[3] es könne sein Tod aber auch in den letzten Tagen des Monats[4] vorgefallen sein. Und dies hat man den Astronomen entgegengehalten; denn diese meinen, dass die Sonnenfinsterniss an keinem der erwähnten Data sich ereignet habe. Aš-Šâfi'î aber hat die Zeit des Festes und der Sonnenfinsterniss auf den gleichen Termin angesetzt;[5] es widersprachen ihm aber einige, die sich auf die Lehren der Astronomen stützten; doch die Genossen aš-Šâfi'î's waren bald bereit, die Rede des Gegners zurückzuweisen und trafen das Rechte.'

Es schwankt also in den einheimischen Traditionen nicht bloss die Tages- und Monatsangabe für das Jahr x, sondern es werden auch, um den für dieses Jahr unhaltbaren Monat Ḏû'lḥiġġa zu retten, das Jahr ix, sogar auch das Jahr vi herbeigezogen. Letzteres ist aber schon deshalb widersinnig, weil als das Jahr der Gesandtschaften, in dem Moḥammed Ibrâhîms Mutter als Geschenk erhielt, das Jahr vii allgemein angenommen wird. Culturhistorisch interessant ist immerhin die aus dem oben Mitgetheilten hervorgehende Thatsache, dass schon die arabischen Astronomen die historisch überlieferten Daten[6] für Ibrâhîms Tod mit Hilfe der Sonnenfinsterniss, die sich nach denselben historischen Berichten an diesem Tage ereignete, untersucht und für falsch befunden hatten, was aber Polemiken und einen ungleichen Kampf seitens der Ḥadîtgelehrten nicht verhinderte.

---

[1] Jahr vi d. H.

[2] Auf den Einwurf, der Tod Ibrâhîms und die Sonnenfinsterniss könnten nicht im Ḏûlḥiġġa vorgefallen sein.

[3] Bei Ḳasṭallânî: ‚Nawawî aber hat es dahin entschieden, dass sein Tod im Jahre von Ḥudaibîja sich ereignet habe und M. damals in Ḥudaibîja gewesen sei; und man antwortet, er sei schon am letzten Ḏûlḳa'da zurückgekehrt u. s. w.'

[4] Ḏûlḥiġġa.

[5] Also Ḏûlḥiġġa, erste Hälfte.

[6] Von diesen ist das vom 10. Rabî' i. x. d. H. = 16. vi, 631 das von Sprenger iii, 86 acceptirte.

Es braucht nur mehr ein Citat bei Ḳasṭallânî hervorgehoben zu werden, das mit der oben erwähnten Datirung des Todestages Ibrâhîms nach Nawawî in Zusammenhang gebracht werden könnte, es hätte nämlich ausser der Sonnenfinsterniss vom Jahre x noch eine im Jahre VI d. H. stattgefunden, wenn die astronomischen Berechnungen keinen Zweifel darüber liessen, dass seit M.'s Einzug in Medîna bis zu seinem Tode bloss eine einzige Sonnenfinsterniss daselbst beobachtet wurde. Die Stelle lautet:

Ḳasṭ. II, 335, 11 ff.: فى أوائل الثقات لابن حبان ان الشمس كسفت فى السنة السادسة فصلى عليه الصلوة والسلام صلوة الكسوف وقال إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله الحديث ثم كسفت فى السنة العاشرة يوم مات ابنه ابراهيم

‚Im Anfang des Buches aṭ-Ṭiḳât von Ibn Ḥibbân[1] (steht): Es verfinsterte sich die Sonne im Jahre VI und es betete M. das Finsternissgebet und sagte: ‚Die Sonne und der Mond sind zwei von den Wunderzeichen Gottes u. s. w.' Darauf verfinsterte sie sich wieder im Jahre x am Todestage des Ibrâhîm.'

Dass aber Moḥammed bloss einmal, in der Moschee von Medîna, das Finsternissgebet gehalten habe, sagen auch Sujûṭî 217, 4 unten und Ḥâšiet as-Sindî 217, 7 f.: فإنّ رسول الله صلعم لم يصل الكسوف إلّا مرّة واحدة بالمدينة فى المسجد[2].

Diese Sonnenfinsterniss fand aber statt am 28. Šawwâl x = 27. Jänner 632, welches Datum nun auch für den Tod Ibrâhîms zu gelten hat.[3]

---

[1] Ḥaǵǵi Ḫalîfa ed. G. FLÜGEL II, 491, 5.

[2] Diese Correctur bezieht sich auf einen von Sindî und Sujûṭî a. a. O. zurückgewiesenen Zusatz in einem Ḥadîṯ von 'Abda b. 'Abderraḥîm v. Ibn 'Ujajna v. Jaḥja b. Sa'îd v. 'Amra v. 'Â'iša bei Nasâ'î 217, 6 ff.: أن رسول الله صلعم صلى فى كسوف فى صُفَّة زمزم أربع ركعات فى أربع سجدت ‚M. habe bei einer Finsterniss unter der Schutzhalle ('Asḳ. II, 447, 19 f. قال الازهرى الصُّفَّة موضع بهو مظلل) des Zamzambrunnens (also in Mekka) vier Rak'as in vier Saǵdas gebetet.'

[3] Die früher mitgetheilten Angaben bei Ḳasṭ. II, 332 Mitte und ebd. 17. 'Asḳ. II, 451, 5, M. sei auf der Rückkehr von der Bestattung Ibrâhîms, während welcher sich die Sonne verfinstert hätte, in die Moschee zum Gebet gekommen, könnten

Für die weitere moḥammedanische Chronologie wäre mit der Fixirung dieses Datums ein fester Anhaltspunkt gewonnen, wenn uns irgendwelche Bindeglieder bekannt wären, vermittels derer man von hier aus nach vorne oder zurück rechnen könnte. Aber selbst den Todestag des Ibrâhîm (27. Jänner 632) als bekannt und seinen Geburtstag (im April 630) nach Ṭabarî als richtig vorausgesetzt, lässt sich von da aus, was schon Wellhausen ausgesprochen hat,[1] nicht einmal ‚für die Zeit der Anknüpfung mit dem Muḳauḳis' ein Schluss ziehen; es kann nur constatirt werden, dass durch das neu gewonnene Datum jenes für das Jahr der Sendboten überlieferte und angenommene (Muḥarram VII)[2] nicht umgestürzt wird.

Dem Bestreben der Muslime, bei jedem ungewohnten Ereigniss genau dem Beispiele des Propheten zu folgen, und dem Aufsehen, das ein Abweichen davon nothwendigerweise erregte, verdanken wir die weitere, bei Buḫârî erhaltene Nachricht von einer zweiten Sonnenfinsterniss, die lange nach jener, von der bisher die Rede war, wiederum in al-Madîna gesehen wurde.

Buḫ. 266, 4 unten ff.: وكان يحدّث كثير بن عباس أن عبد الله بن عباس كان يحدّث يومَ خسفت الشمس بمثل حديث عروة عن عائشة فقلت لعروة إنّ اخاك يومَ خسفت الشمس بالمدينة لم يزد على ركعتين مثل الصبح قال أجل لانه أخطأ السُنّة ‹

‚[Ibn Šihâb ez-Zuhrî erzählt]:[3] Es pflegte Kaṯîr b. 'Abbâs zu erzählen, dass 'Abdallâh b. 'Abbâs am Tage der Sonnenfinsterniss ein ähnliches Ḥadîṯ wie das von 'Urwa von 'Â'iša er-

in Anbetracht der frühen Stunde der Verfinsterung die Vermuthung auftauchen lassen, Ibrâhîm könne denn doch nicht am selben Tage gestorben sein. Doch sprechen die Ḥadîṯe über diesen Punkt (يوم مات ابراهيم) viel zu deutlich, während sie vom Zweck jener Ausfahrt (ثم ركب رسول الله صلعم ذات غداة مركبا) nichts verlauten lassen und ganz allgemein sprechen, so dass eher die Vermuthung nahegelegt wird, jene specialisirenden Angaben seien nachträglich erfunden worden.

[1] *Skizzen und Vorarbeiten*, IV. Heft, p. 100, Anm. 1.

[2] 11. V. — 9. VI. 628. A. Sprenger III, 261. J. Wellhausen a. a. O., p. 97 nach Ibn Sa'ds *Schreiben und Boten M.'s*, arab. Text, p. 1, Z. 15 f. Ṭab. I, 5, 1575 (nach Wâḳidî).

[3] 'Aṣḳ. II, 443, 14 هو مقول الزهرى ايضا.

zählte.[1] — Da sagte ich (Ibn Šihâb)[2] zu ʿUrwa (b. ez-Zobeir): ‚Dein Bruder (ʿAbdallâh) hat am Tage der Sonnenfinsterniss in Madîna nichts über zwei Rakʿas wie beim Morgen(gebet) gebetet;'[3] da sagte er: ‚Wohl, da er die Sunna verfehlt hat.'

Ferner Buḫ. 272, 4 unten ff.:

‚Es sagte (Ibn Šihâb) ez-Zuhrî: Ich sagte (zu ʿUrwa b. ez-Zobeir): ‚Was hat dein Bruder da, ʿAbdallâh b. ez-Zobeir gethan? er hat nur zwei Rakʿas wie beim Morgengebet[4] gemacht, als er in Madîna (bei der Sonnenfinsterniss) betete.' Er antwortete: ‚Ja; er hat die Sunna verfehlt.' Obgleich nicht ausdrücklich hervorgehoben, ist es doch sehr wahrscheinlich, dass auf ein Ereigniss während des Gegenchalifats ʿAbdallâhs angespielt wird. Allerdings hielt er sich während dieses Zeitraums vorwiegend in Mekka auf, wohin er als ein Schützling des heiligen Hauses vor Jazîds Statthalter Walîd b. ʿOtba, als dieser von ihm die Huldigung für Jazîd verlangte, im Jahre 60 d. H. aus Madîna geflohen war.[5] Erst im Jahre 63[6] wurde Jazîds damaliger Statthalter ʿUṯmân b. Moḥammed b. Abî Sufjân aus Madîna vertrieben und mit den Umajjaden verfolgt, die Stadt aber Ende 63 von Muslim b. ʿOḳba wieder erobert[7] und ʿAbdallâh selbst anfangs 64 in Mekka von Ḥuṣain b. Numair belagert.[8] Während der Belagerung starb Jazîd[9] und Ḥuṣain knüpfte mit ʿAbdallâh Unterhandlungen an.[10] Als sich aber diese zerschlugen und Merwân I. in Syrien gehuldigt wurde,[11] hatte Madîna durch die Vertreibung Merwâns seitens ʿAbdallâhs das Joch der Omajjaden wieder ab-

---

[1] S. oben Buḫ. 266, 8 ff., demzufolge M. bei der Sonnenfinsterniss zwei Doppelrakʿas gebetet hätte; Ḳasṭ. II, 321, 7 unten f. أنه (بمثل حديث عروة عن عائشة) صلعم . . . صلّى أربع ركعات فى ركعتين وأربع سجدات.

[2] Siehe p. 97, Note 3.

[3] An der Parallelstelle Buḫ. 272, 3 unten f. ما صلّى الّا ركعتين مثل الصبح اذ صلّى الخ.

[4] Ḳasṭ. II, 321 pen. مثل صلوة الصّبح.

[5] G. Weil, *Geschichte der Chalifen* I, 300 ff. Ṭab. II, 1. 219, Z. 20—220, Z. 2.

[6] Ṭab. II, 1. 405, Z. 9 ff.

[7] Nach der Schlacht bei Ḥarra; Ṭab. II, 1. 423, Z. 15.

[8] Ṭab. II. 1. 425, Z. 9 f.

[9] 15 Rabîʿ I, 64; Ṭab. II. 1. 427 ult. [10] Ṭab. II. 1. 430. [11] Ebd. 467, 6.

geschüttelt[1] und ʿAbdallâh sandte seinen Bruder ʿUbaida als Statthalter nach Madîna.[1] Erst von diesem Zeitpunkt an kann ʿAbdallâhs Anerkennung als Gegenchalife auch über Mâdina datirt werden[2] (64 d. H.). Wenn also ʿAbdallâh in Madîna gebetet haben soll, und dieses sein Gebet, als von der Tradition abweichend, so übel bemerkt wurde, ist jedenfalls die Annahme gestattet, er habe dies daselbst in einer hervorragenden Stellung gethan, so dass als terminus a quo das Jahr 64 angesetzt werden darf, wie wir auch in den schon citirten Chroniken Mekka's die Nachricht finden, ʿAbdallâh habe das Pilgerfest neun Jahre nacheinander und zwar vom Jahre 63 an (bis 71) geleitet.[3] Der terminus ad quem wäre mit Ibn ez-Zubairs Todesjahr (73) gegeben, doch lässt sich die zeitliche Grenze enger ziehen, denn schon im Jahre 72 war Madîna ihm wieder untreu geworden, da in diesem Jahre nach Ṭabarî[4] Statthalter in Madîna von seiten ʿAbdalmeliks Ṭârik der Freigelassene ʿUṯmâns war. In einem Zusatz zur oben mitgetheilten Erzählung Ibn Šihâbs[5] nach al Ismaʿîlî bei ʿAsḳalânî[6] wird allerdings in sehr vager Weise der Zeitpunkt des Ereignisses bestimmt: ‚Zur Zeit, da er nach Syrien reisen wollte.' Nun wird aber erzählt,[7] dass, als Ḥuṣain nach dem Tode

---

[1] Ebd. 467, 8 f. لمّا بويع عبد الله بن الزبير ولّى المدينة عبيدة بن الزبير . . . وأخرج بنى أميّة ومروان بن الحكم إلى الشأم.

[2] ‚Die Chroniken der Stadt Mekka' ed. F. Wüstenfeld II, 169 pen. ult. وبويع ابن الزبير بعد رحيل الحصين عن مكة بالخلافة بالحرمين ثم بويع بها فى العراق واليمن وغير ذالك ‚Es wurde Ibn ez-Zobeir als Chalifen in Mekka und Medîna nach Ḥuṣains Abzug von Mekka gehuldigt, dann im ʿIrâḳ, Jemen u. s. f.' Ḥuṣains Abzug fand aber statt am 5. Rabîʿ II. 64; ebd. 7 unten f. وألب (الحصين) الى الشأم لخمس ليال خلون من ربيع الاخر سنة أربع وستين.

[3] II, 235, 8 unten ff. ان عبد الله بن الزبير بن العوّام رضهما حج بالناس تسع حجج ولاّه وكان أولها سنة ثلاث وستين وآخرها سنة إحدى وسبعين.

[4] II, 2. 834, Z. 12 ff. فولّى الحج بالناس فى هذه السنة (٧٢) الحجاج ابن يوسف وكان العامل على المدينة طارق مولى عثمان من قبل عبد الملك.

[5] S. oben Buḫ. 266, 4 unten ff.

[6] II, 443, 15 ff. وللاسماعيلى: فقلت لعروة والله ما فعل ذاك أخوك عبد الله بن الزبير انخسفت الشمس وهو بالمدينة زمن أراد أن يسير إلى الشأم فما صلى الا مثل الصبح'

[7] G. Weil, *Geschichte der Chalifen* I, 336 f.

Jazîds mit dem belagerten ʿAbdallâh Unterhandlungen anknüpfte, diese zur Anerkennung Ibn ez-Zubairs von Seiten Ḥuṣains geführt hätten, wenn jener sich hätte entschliessen können, diesem nach Syrien zu folgen.[1] Umgekehrt wird der Vorgang in den Chroniken der Stadt Mekka geschildert, ʿAbdallâh selbst hätte sich angetragen, mit Ḥuṣain b. Numair und seinem Heere nach Syrien zu ziehen.[2] Dies muss also nach dem 15. Rabîʿ I. 64 (dem Todestage Jazîds) geschehen sein, und falls die Zusammenstellung jenes Zusatzes al Ismâʿîlîs (زمن أراد أن يسير الى الشأم) mit den eben angeführten Nachrichten richtig ist, muss das Jahr der Sonnenfinsterniss in den ersten der als Zeitgrenze angesetzten Jahre (64—72) gesucht werden. Thatsächlich fanden in den Jahren 64—72 zwei Sonnenfinsternisse statt: am 28. Raǵab 66 (= 28. Februar 686) und am 29. Ḏû'l-Ḳaʿda 72 (= 22. April 692). Das zweite Datum lässt sich aber mit Sicherheit ausschliessen, da am 1. Ḏû'l-Ḳaʿda 72 ʿAbdallâhs Belagerung in Mekka durch Ḥaǵǵâǵ begann,[3] so dass, die Richtigkeit der übrigen Ausführungen vorausgesetzt, die von Buḫârî erwähnte Sonnenfinsterniss des ʿAbdallâh b. ez-Zobeir in Madîna jene vom Jahre 66 d. H. sein muss.

[1] Bei Ṭab. II, 1. 431, Z. 3 sagt Ḥuṣain zu ʿAbdallâh: هلمّ فلنبايعك ثمّ آخرج معى إلى الشأم ‚Wohlan! wir wollen dir huldigen, dann komm' mit mir nach Syrien.'

[2] II, 169, 5 unten ff. وسأله ابن الزبير فى أن يبايع له هو ومن معه من أهل الشام على ان يذهب معهم ابن الزبير الى الشأم ويؤمن الناس ويهدر الدماء التى كانت بينه وبينهم وبين اهل الحرم فأبى الحصين ذلك ‚Es befragte Ibn ez-Zubeir ihn (Ḥuṣain) darüber, dass dieser und sein syrisches Heer ihm huldigen, unter der Bedingung, dass er (Ibn Zobeir) mit ihnen nach Syrien ziehe, Amnestie gewährt werde und das Blut, das von ihm (Ḥuṣain), ihnen (den Syrern) und den Bewohnern der heiligen Stadt vergossen worden, ungerächt bleibe, doch verweigerte al Ḥuṣain dieses.' — Welche von diesen zwei Versionen richtig sei, kommt hier nicht in Betracht; Thatsache ist bloss, dass eine Tradition über diesen Punkt existirt hat.

[3] Ṭab. II, 2. 831, Z. 11 f. vr حُصر ابن الزبير ليلة هلال ذى القعدة سنة (ähnlich ebd. 844, Z. 10); spätestens Anfang Ḏû'lḳaʿda nach Ṭab. II, 2. 830, Z. 13 f. فلما دخل ذو القعدة رحل الحجّاج من الطائف حتى نزل بئر ميمون وحصر ابن الزبير الخ; vgl. noch F. WÜSTENFELD, *Chroniken der Stadt Mekka* IV, 140. — AUG. MÜLLER I, 386. — G. WEIL I, 417, wo der Beginn der Belagerung zu dieser Zeit begründet wird, ‚damit ʿAbdallâh die gegen Ende dieses Monats eintreffenden Pilger nicht zu seinen Zwecken gebrauche.'

Bei Nasâ'î 1. 215, 3 ff. findet sich ein Ḥadîṯ von ʿAmr b. ʿUṯmân b. Saʿîd v. Alwalîd (b. Muslim) v. (ʿAbderraḥmân) b. Namir v. (Ibn Šihâb) ez-Zohrî von Kaṯîr b. ʿAbbâs; und von ʿAmr b. ʿUṯmân v. Alwalîd v. al ʾAuzâʿî (Abderraḥmân b. ʿOmar) v. Ez-Zohrî (b. Šihâb) von Kaṯîr b. ʿAbbâs v. ʿAbdallâh b. ʿAbbâs: أن رسول الله صلعم صلى يوم كسفت الشمس أربع ركعات فى ركعتين وأربع سجدات.

Ferner bei Muslim 1, 247, 6: Moḥammed b. Alwalîd ez-Zubaidî v. ez-Zohrî, der sagt: كان كثير بن عباس يحدث أن ابن عباس كان يحدث عن صلوة رسول الله صلعم يوم كسفت الشمس بمثل ما حدث عروة عن عائشة. Diese Ḥadîṯe nach ʿAbdallâh b. ʿAbbâs sind identisch mit dem Buḫ. 266, 3 unten (nach demselben) angedeuteten.

Wenn man nun besonders die Stelle nach Muslim mit jener bei Buḫârî a. a. O. zusammenhält: وكان يحدّث كثير بن عبّاس أنّ عبد الله ابن عبّاس كان يحدّث يوم خسفت الشمس بمثل حديث عروة عن عائشة so können über die Bedeutung der Worte يوم خسفت الشمس an dieser Stelle Zweifel aufsteigen, ob sie nämlich wirklich eine zeitliche Bestimmung zu كان يحدّث عبد الله بن عباس enthalten, oder ob vor ihnen hier nicht etwas (bei Muslim: عن صلوة الرسول) ausgefallen, oder zu ergänzen sei. Der im übrigen vollkommene Parallelismus der Buḫârî'schen Stelle mit jener bei Muslim berechtigt die Vermuthung umsomehr, als im entgegengesetzten Fall der Ausdruck كان يحدّث, als von der Zeit eines Tages gesagt, auffallen müsste.

Eine bestimmtere Nachricht von einer Finsterniss, die ʿAbdallâh b. ʿAbbâs erlebt hätte, findet sich Buḫ. 268, 9 unten f. im:

باب صلوة الكسوف جماعةً وصلى لهم ابن عباس فى صفة زمزم وجمع علىّ بن عبد الله بن عباس وصلى ابن عمر

‚Ueber das Verfinsterungsgebet (ohne den Imâm) in corporativer Weise;[1] es betete ihnen[2] Ibn ʿAbbâs[3] in der Halle des Zamzam-

---

[1] Durch die Gesammtheit der muslimischen Gemeinde; ʿAsḳ. II, 447, 10 f. أى وإنْ لم يحضر الامام الراتب فيؤم لهم بعضهم وبه قال الجمهور, d. h. wenn der fix angestellte Imâm nicht anwesend ist, soll einer von ihnen (den Gläubigen) den Imâm machen; dies lehren die meisten.

[2] Kasṭ. II, 327 ult. بهم أى بلقوم.

[3] ʿAbdallâh; geb. 13—15 Jahre vor M.'s Tode; gest. 68 d. H. A. v. Kremer 1, 484.

brunnens (zu Mekka) und es versammelte[1] ʿAlî b. ʿAbdallâh b. ʿAbbâs[2] und es betete Ibn ʿOmar.'[3]

Diese Angaben sind jedoch, um weitere Schlussfolgerungen zu gestatten, viel zu unbestimmt.

In dem bisher ausführlich besprochenen Abschnitt über das Sonnenfinsternissgebet bei Buḫârî ist ein eigenes Kapitel, das XVII., überschrieben: باب الصلوة فى كسوف القمر. Unter dieser Ueberschrift wird ein Ḥadîṯ nach Abû Bakra zweimal, in abgekürztem und in längerem Wortlaut mitgetheilt; die weitere Fassung wurde S. 91 oben in Uebersetzung mitgetheilt, der Text beider lautet folgendermassen (Buḫ. 271, 3 unten ff.):

حدثنا محمود بن غيلان قال حدثنا سعيد بن عامر عن شعبة عن يونس عن الحسن عن ابى بكرة قال انكسفت الشمس[4] على عهد النبىّ صلعم فصلّى ركعتين ' حدثنا ابو معمر قال حدثنا عبد الوارث قال حدثنا يونس عن الحسن عن ابى بكرة قال خسفت الشمس على عهد النبى صلعم فخرج يجرّ رداءه حتى انتهى الى المسجد وثاب اليه الناس فصلى بهم ركعتين فانجلت الشمس فقال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله وإنها[5] لا يخسفان لموت احد فاذا كان ذلك فصلوا وادعوا حتّى يكشف ما بكم وذلك ان ابنا للنبىّ صلعم يقال له ابراهيم مات فقال الناس فى ذالك '

Aus den angeführten Varianten (أو القمر, والقمر), die der Commentar zu diesem Texte gibt, ersieht man, dass zwischen Ueberschrift und Inhalt dieses Bâb eine Incongruenz gefühlt wurde, die theils eben durch diese Varianten gewaltsam ausgeglichen werden sollte, theils aber auf natürlicherem Wege durch Annahme des Iḫtimâl

[1] Die Gläubigen zum Verfinsterungsgebet Ḳasṭ. II, 328, 5 أى جمع الناس لصلوة الكسوف.

[2] Essaġġâd, der Ahnherr der ʿAbbâsiden, geb. 17. Ram. 40, gest. zwischen 114 und 119; Ibn Chall. I, 408.

[3] Abû ʿAbderraḥmân ʿAbdallâh, gestorben in Mekka 63 d. H. 84 Jahre alt; Ibn Chall. I, 310.

[4] Ḳasṭ. II, 336, 7 unten f. nach Ibn abîšaiba add. أو القمر; ebd. nach Hašîm add. والقمر.

[5] ʿAsḳ. II, 453 a. R. Z. 5 وإنّهما.

beseitigt wurde. Die Darstellung der Streitfrage am Klarsten in ʿAsḳalâni's Commentar II. 452 pen. — 453, 16:

(قوله باب الصلوة فى كسوف القمر) أورد فيه حديث أبى بكرة من وجهين مختصرا ومطوّلا واعترض عليه بان المختصر ليس فيه ذكر القمر لا بالتنصيص ولا بالاحتمال والجواب انه أراد أن يبين ان المختصر بعض الحديث المطول وأما المطول فيؤخذ المقصود من قوله واذا كان ذلك فصلّوا بعد قوله ان الشمس والقمر وقد وقع فى بعض طرقه ما هو أصرح من ذلك فعند ابن حبان من طريق نوح بن قيس عن يونس بن عبيد فى هٰذا الحديث فاذا رأيتم شيأ من ذلك وعنده فى حديث عبد الله بن عمرو فاذا انكسف أحدهما وقد تقدم حديث ابى مسعود بلفظ كسوف أيهما انكسف وفى ذلك ردّ على من قال لا تندب الجماعة فى كسوف القمر وفرق بوجود المشقّة فى الليل غالبا دون النهار، ووقع عند ابن حبان من وجه آخر أنه صلعم صلى فى كسوف القمر ولفظه من طريق النضر بن شميل عن أشعث باسناده فى هذا الحديث: صلّى فى كسوف الشمس والقمر ركعتين مثل صلاتكم، وأخرجهُ الدارقطنى أيضا وفى هذا ردّ على من أطلق كابن رشيد أنّه صلعم لم يُصَلِّ فيه ومنهم مَنْ اوّل قوله صلّى أى أمر بالصلوة جمعا بين الرّوايتين، وقال صاحب الهدى لم ينقل انه صلى فى كسوف القمر فى جماعة لكن حكى ابن حبان فى السيرة له ان القمر خسف فى السنة الخامسة فصلّى النبىّ صلعم بأصحابه صلوة الكسوف وكانت أوّل صلوة كسوف فى الاسلام، وهٰذا إن ثبت انتفى التأويل المذكور وقد جزم به مغلطاى فى سيرته المختصرة وتبعه شيخنا فى نظمها، (تَنْبِيه) حكى ابن التين انه وقع فى رواية الاصيلى فى حديث أبى بكرة هذا انكسف القمر بدل الشمس وهٰذا تغيير لا معنى له وكأنه عسرت عليه مطابقة الحديث للترجمة فظنّ ان لفظه مغير فغيره هو إلى ما ظنّه صوابًا وليس كذالك،

‚Abschnitt über das Gebet bei der Mondesfinsterniss.' In diesem führt er das Ḥadîṯ des Abû Bakra an in doppelter Fassung, abgekürzt und lang. — Es wird ihm aber entgegengehalten,[1] dass in der abgekürzten Fassung weder explicite noch implicite des Mondes (und seiner Verfinsterung) Erwähnung geschieht. Die Antwort darauf

[1] Ḳasṭ. II, 336, 12 unten ist der Gegner al Ismâ'îlî: واعترض الاسماعيلى على المؤلّف.

lautet: er (Buḫârî) wollte zeigen, dass die kürzere Fassung ein Theil des langen Ḥadîṯ sei; was aber das lange betrifft, so wird (darin) das gesuchte (Gebot, bei der Mondesfinsterniss zu beten) seinen Worten entnommen: ‚Wann aber dies[1] geschieht, so betet!' nachdem er vorher gesagt hat: ‚Sieh', Sonne und Mond.'[2] In einigen Versionen aber (dieses Ḥadîṯ) kommt noch Deutlicheres als dieses vor; so bei Ibn Ḥibbân nach der Version des Nûḥ b. Ḳais v. Jûnus b. ʿUbaid in diesem Ḥadîṯ: ‚Wann ihr etwas (Eines) davon sehet;'[3] ferner bei ihm im Ḥadîṯ des ʿAbdallâh b. ʿAmr: ‚Wann Eines von beiden sich verfinstert', während vom Ḥadîṯ des Abû Masʿûd schon früher die Rede war,[4] wo der Wortlaut bloss von einer Verfinsterung, welches immer von beiden sich verfinstern mag, handelt. Und damit werden jene widerlegt, die da sagen: Die Gesammtheit (der muslimischen Gemeinde) werde bei der Mondesfinsterniss nicht (zum Gebet) aufgefordert und es mit der Beschwerlichkeit (sich zum Gebet zu versammeln) bei Nacht ganz besonders im Gegensatz zum Tage entscheiden.[5] Doch kommt bei Ibn Ḥibbân nach einer anderen Version vor, M. habe bei der Mondesfinsterniss (selbst) gebetet; ihr Wortlaut ist nach der Version des en-Naḍr b. Šumail von Aš'aṯ mit seinem Isnâd in diesem Ḥadîṯ: ‚er betete bei der Sonn- und Mondesfinsterniss zwei Rakʿas, wie euer Gebet;' Dâraḳuṭnî hat es auch citirt; und damit werden jene widerlegt, die wie Ibn Rašîd verall-

---

[1] Nml. eine Verfinsterung; Buḫ. 272, 4.

[2] . . . verfinstern sich nicht; a. a. O. 272, 3.

[3] Ebenso Buḫ. 271, 9 فإذا رأيتم شيئا من ذالك (von Abû Mûsà); dies sei deutlicher als das blosse فإذا كان ذلك; der Nachsatz natürlich: so eilet zum Gebet etc.

[4] ʿAsḳ. II, 437 a. R. = Buḫ. 265, 3 ff., wo das kurze Ḥadîṯ lautet: قال النبيّ صلعم إنّ الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من النّاس ولكنّهما آيتان من آيات اللّه فإذا رأيتموهما (رأيتموها ʿAsḳ. a. a. O.) فقوموا فصلّوا.

[5] Ḳasṭ. II, 337, 23 f. والمذهب أن الناس يصلّونها فى بيوتهم ولا يكلّفون الخروجَ لئلّا يشقّ ذلك عليهم ‚Die Lehre lautet, dass die Menschen das (Gebet der Mondesfinsterniss) in ihren Häusern verrichten, ohne dass ihnen das Ausgehen aufgebürdet werde, damit ihnen dies nicht lästig falle.' — Nach Mâlik und den Kûfanern (ebd. 20 f.): ولا يُجمع لها بلْ يصلّونها افرادًا.

gemeinernd sagen, M. habe bei einer (Mondesfinsterniss) nicht gebetet. Auch haben Einige jene Stelle des Ḥadîṯ (von Aš'aṯ)[1] ‚er betete' erklärt ‚er ordnete das Gebet an,'[2] indem sie (diese) beiden Ueberlieferungen vereinen. Der Verfasser des al-Hudà aber sagt:[3] es ist nicht überliefert worden, dass er bei der Mondesfinsterniss mit der (ganzen) Gemeinde gebetet habe; doch Ibn Ḥibbân hat in seiner Biographie (des Propheten) erzählt,[4] im Jahre v habe sich der Mond verfinstert und M. habe mit seinen Genossen das Finsternissgebet gehalten; und es sei das erste Finsternissgebet im Islâm gewesen. Wenn aber dies richtig ist, so macht es die vorausgehende Erklärung hinfällig;[5] so hat es aber Maġliṭâj[6] in seiner abgekürzten Biographie (des Propheten) entschieden und ihm ist unser Lehrer in (seiner) Anordnung dieses (Werkes) gefolgt. (NB.) Ibn et-Tîn sagt, in der Version al-Aṣîli's in diesem Ḥadîṯ Abû Bakra's[7] stehe: ‚Es hat sich der Mond verfinstert' statt ‚die Sonne'.[8] Dies ist aber eine sinnlose Aenderung; und es hat den Anschein, als ob ihm die Uebereinstimmung des Ḥadîṯ mit der Ueberschrift Schwierigkeiten gemacht, er aber geglaubt habe, der Wortlaut desselben sei entstellt, und ihn dann selbst dahin geändert habe, wie es ihm richtig schien, während es nicht so ist.' — Es wird also zunächst durch Hinweis auf die richtige Beziehung

---

[1] Statt قوله ومنهم مَنْ أوّل (Aṣḥ.) Ḳasṭ. an der Parallelstelle II, 337, 14 وأوّل بعضهم قوله.

[2] sc. bei der Sonn- und Mondesfinsterniss.

[3] Ibn al-Ḳajjim. Ḳasṭ. II, 337, 15 f. geht dieser Aussage voran: وذكر صاحب جمع العدّة أن خسوف القمر وقع فى السنة الرابعة فى جمادى الآخرة ولم يشتهر أنه صلعم جمع له الناس للصلوة ‚Der Verfasser von Ǧam' al-'Udda sagt, der Mond habe sich im Ǧumâdà II, Jahr IV verfinstert, doch sei es nicht bekannt, dass M. (bei diesem Anlass) die Leute zum Gebet versammelt hätte.'

[4] Ḳasṭ. II, 315, 9 f. noch aus einem anderen Werk citirt: لكن روى ابن حبان فى الثقات أنه صلعم صلى لخسوف القمر'

[5] صلى أى أمر بالصلوة.

[6] سيرة مغلطاى Ḥaǧǧi Ḫalîfa, ed. G. Flügel III, 636, 1.

[7] S. oben Buḫ. 271, 4 unten ff.

[8] Ḳasṭ. II, 336, 10 unten.

der Wörter zueinander im Ḥadîṯ Abû Bakra's, sowie durch Herbeiziehung ähnlicher, deutlicherer Stellen der Nachweis geführt, M. habe bei der Sonnenfinsterniss ein ähnliches Gebet, wie er es da gehalten hatte, auch für die Verfinsterung des Mondes anbefohlen; das Gebot, bei dieser zu beten, sei also im Ḥadîṯ Abû Bakra's und ähnlichen implicite enthalten, und die Subsumirung dieses Ḥadîṯ und seines Auszuges unter dem Bâb eṣ-ṣalât fî kusûf al-Ḳamar seitens Buḫârî's berechtigt. Von den Varianten zur kürzeren Fassung des Ḥadîṯ Abû Bakra's führt ʿAsḳalânî bloss eine nach Ibn et-Tîn (انكسف القمر[1] statt الشمس) an, um sie zurückzuweisen. Dasselbe lässt sich aber mit den von Ḳasṭallâni nach Hašîm und Ibn Abî Šaiba angeführten (انكسفت الشمس والقمر[1] beziehungsweise انكسفت الشمس أو القمر) thun; denn dass Sonne und Mond zugleich sich verfinstert hätten, wird nicht anzunehmen sein; heisst es aber: es habe sich das eine Mal die Sonne, das andere der Mond verfinstert und M. habe in beiden Fällen zwei Rakʿas gebetet, so würde sich das Ḥadîṯ auf mehr als ein Ereigniss beziehen und schon dadurch anfechtbar werden. Die zweite Variante, es habe sich Sonne oder Mond zur Zeit M.'s verfinstert, und dieser zwei Rakʿas gebetet, richtet sich durch den Zweifel in diesem wesentlichsten Punkt selbst. Dies hat schon jener gefühlt, der die Incompatibilität zwischen شمس und قمر in dieser Verbindung merkte und schlankweg für jenes dieses allein substituirte.

Ungefähr dieselben Argumente liessen sich gegen das von ʿAsḳalânî verbatim citirte Ḥadîṯ nach Aš'aṯ anführen, ‚M. habe bei der Sonn- und Mondesfinsterniss zwei Rakʿas gebetet'; hier kommt noch in Betracht, dass صلّى durch أمر بالصّلوة erklärt worden war, was ein Zeichen ist, dass unter den Ḥadîṯgelehrten darüber Zweifel geherrscht haben, ob M. selbst bei einer Mondesfinsterniss betend intervenirt habe. Es werden wohl zwei Data (Ǵumâdà II, Jahr IV und Jahr V) für eine Mondesfinsterniss angegeben, die zur Zeit des Propheten stattgefunden hätte; beim ersten wird aber aus-

[1] sc. على عهد النبيّ صلعم فصلّى ركعتين.

drücklich hervorgehoben, es sei nicht bekannt, dass M. bei diesem Anlass die Gläubigen zum Gebet gerufen hätte; beim zweiten allerdings, er habe mit seinen Genossen (aṣḥâb) das Finsternissgebet gehalten.[1] Es dürfte also aus dem vorliegenden Material so ziemlich mit Sicherheit folgen, dass M. wenigstens öffentlich bei einer Mondesfinsterniss nicht gebetet hat, und dass die besprochenen Varianten im ersten Ḥadîṯ Abû Bakra's lediglich dem Wunsch ihr Dasein verdanken, die Congruenz zwischen Ueberschrift und Inhalt des xvii. Bâbs in Buḫârî's Kapitel über die Finsterniss auch exoterisch und explicite herzustellen. Das zweite (längere) Ḥadîṯ Abû Bakra's spricht von einer Sonnenfinsterniss viel zu deutlich (فانجلت الشمس; انّ ابنا للنبى يقال له ابراهيم مات), als dass an ihm eine Aenderung hätte vorgenommen werden können, ohne den ganzen Sinn zu stören; dies geschah also am ersten (kürzeren); doch liegt kein Grund vor, weshalb man von der bei ʿAsḳalânî ausgesprochenen Ansicht abweichen, und dieses nicht für eine abgekürzte Fassung des zweiten halten sollte, so dass das Ereigniss, auf welches sich beide beziehen, eines sei.

Von den zwei für eine Mondesfinsterniss zur Zeit des Propheten angesetzten Daten stimmt bloss das erste (Ǧumâdà ii, Jahr iv),[2] an dem eine für Madîna sichtbare Finsterniss wirklich stattfand. Ibn Ḥibbân in seiner Angabe, M. habe bei einer Mondesfinsterniss im Jahre v mit seinen Genossen gebetet, kann im Datum geirrt haben, so dass sich bloss daraus, dass im Jahre v für Madîna (und ganz Arabien) keine Mondesfinsterniss in Betracht kommt, gegen seine andere Angabe nichts zu ergeben braucht; doch sieht die Einschränkung, er habe mit seinen Genossen das Finsternissgebet gehalten, ganz einer der Thatsache gemachten Concession ähnlich, Moḥammed habe bei einer Mondesfinsterniss überhaupt nicht gebetet.

---

[1] Dass M. vor der versammelten muslimischen Gemeinde nie ein Mondesfinsternissgebet gehalten habe, sagen auch Mâlik und die Kûfaner, bei Ḳasṭ. ii, 337, 21 f. لم يَرِدْ انه عليه الصلوة والسلام صلاها فى جماعة الخ

[2] Damals war Moḥammed in Medîna; Ibn Hišâm p. 665.

Bevor ich schliesse, kann ich nicht umhin, sowohl Herrn Prof. D. H. MÜLLER, der mir nicht bloss die Anregung zu dieser Untersuchung gab, sondern auch während der Arbeit meine Bestrebungen in jeder Weise förderte, meinen besten Dank auszusprechen, als auch dankbar des Herrn Dr. ED. MAHLER in Budapest zu gedenken, dessen Geduld ich durch häufige Anfragen auf eine harte Probe stellte. Seine Berechnungen über die astronomischen Data der behandelten Finsternisse enthält der folgende Artikel.

Ueber zwei zu al-Madîna gesehene Sonnenfinsternisse.[1]

Von

Dr. Ed. Mahler.

Herr Professor D. H. Müller hatte die Freundlichkeit, mich auf zwei in arabischen Quellen erwähnte, zu al-Madîna gesehene Sonnenfinsternisse aufmerksam zu machen. Eine derselben soll zur Zeit des Propheten am Todestage des im Jahre VIII der Hedschra geborenen Ibrâhîm, also in einem der Jahre VIII, IX, X der Hedschra stattgefunden haben. Die zweite soll zwischen 64—72 der Hedschra zu al-Madîna beobachtet worden sein.

Bevor an die Untersuchung und Reconstruction dieser Finsternisse geschritten werden kann, ist es nothwendig, die in Jahren der Hedschra gegebenen Grenzen in Daten der julianischen Zeitrechnung umzusetzen. Hiefür diene die folgende Tabelle:

Jahre der Hedschra	Julianisches Datum des 1. Mûharram (Jahresanfang)	Jahre der Hedschra	Julianisches Datum des 1. Mûharram (Jahresanfang)
8	1. Mai 629 n. Chr.	10	9. April 631 n. Chr.
9	20. April 630 „ „	11	29. März 632 „ „
64	30. August 683 n. Chr.	69	6. Juli 688 n. Chr.
65	18. August 684 „ „	70	25. Juni 689 „ „
66	8. August 685 „ „	71	15. Juni 690 „ „
67	28. Juli 686 „ „	72	4. Juni 691 „ „
68	18. Juli 687 „ „	73	23. Mai 692 „ „

[1] Vgl. den vorangehenden Artikel von Dr. N. Rhodokanakis.

Nun zeigt schon der *Canon der Finsternisse* von Oppolzer (siehe p. 176—177 das.), dass seit Beginn der Hedschra (16. Juli 622 n. Chr.) bis zum Jahre 12 der Hedschra (18. März 633) — weiter braucht wohl nicht das Untersuchungsgebiet für die erstgenannte Finsterniss ausgedehnt zu werden — eine einzige Sonnenfinsterniss für Medina in Betracht kommen kann; es ist dies die Finsterniss vom:

27. Januar 632 n. Chr. = 28. Schawwâl d. J. 10 der Hedschra (Wochentag = Montag).

Ihre mit Rücksicht auf die Ginzel'schen Correctionen (gegenwärtig die besten, welche sich historischen Zwecken anzupassen vermögen) berechneten Elemente sind:

$L' = 309^\circ 724$	$U'_a = 0{\cdot}5547$	$\log \sin g = 9{\cdot}6656$
$z = +3{\cdot}960$	$\log f_a = 7{\cdot}6749$	$\log \sin k = 9{\cdot}9725$
$\varepsilon = 23{\cdot}617$	$\log \gamma = 9{\cdot}8360$	$\log \cos g = 9{\cdot}9477$
$P = 7{\cdot}606$	$\mu = 275^\circ 11$	$\log \cos k = 9{\cdot}5381$
$Q = 5{\cdot}138$	$\gamma = +0{\cdot}6855$	$\log \sin \delta' = 9_n4894$
$\log p = 0{\cdot}7164$	$\log n = 1{\cdot}4399$	$\log \cos \delta' = 9{\cdot}9783$
$\log \triangle L = 9{\cdot}7341$	$G = 321^\circ 60$	$N' = 68^\circ 719$
$\log q = 8{\cdot}7328$	$K = 96{\cdot}85$	

Centralität:

bei Sonnenaufgang: $\lambda = +22^\circ 05$ $\varphi = +20^\circ 87$
im Mittag: $\lambda = +77{\cdot}54$ $\varphi = +29{\cdot}39$
bei Sonnenuntergang: $\lambda = +121{\cdot}87$ $\varphi = +59{\cdot}20$

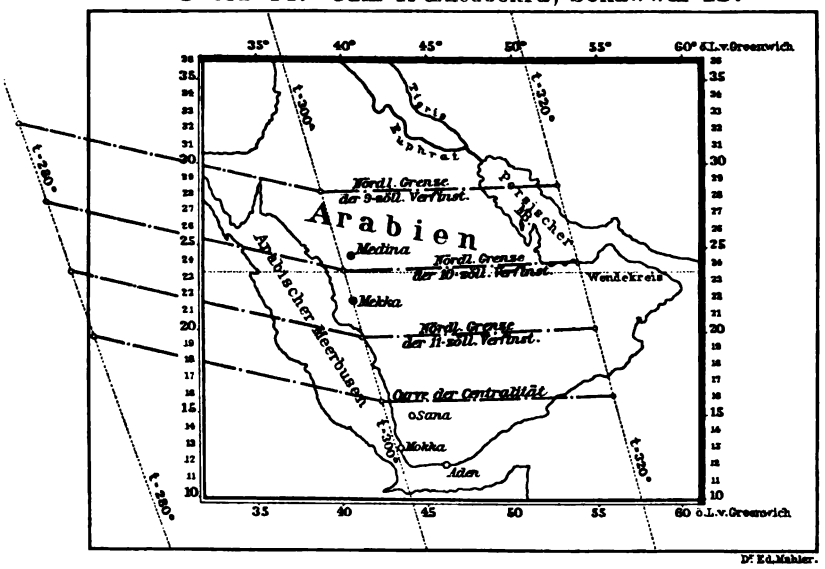
Ihre grösste Phase betrug für Medina ($\lambda = +40^\circ 5$, $\varphi = +24^\circ 5$) 9·8 Zoll, also circa 10 Zoll.

Die Zeit dieser grössten Phase entsprach einem Stundenwinkel der Sonne von $300^\circ 8$ d. h. die grösste Phase fand statt Vormittags um $8^h\ 3{\cdot}2^m$ wahr. bürg. Medina'er Zeit.

Nachdem aber zufolge der Rechnung diese Finsterniss bereits um $7^h\ 20^m$ ($t = 290^\circ$) 5 Zoll betrug und noch um 9^h ($t = 315^\circ$) 4-zöllig war, so entspricht dies auch vollkommen den weiteren historischen Berichten, denenzufolge diese Finsterniss in den ersten Morgenstunden stattgefunden haben soll.

Es unterliegt sonach keinem Zweifel, dass die erste der Eingangs erwähnten Finsternisse identisch ist mit der vom 27. Januar 632 n. Chr. = 28. Schawwâl d. J. 10 der Hedschra (Wochentag = Montag).

Mit Rücksicht auf das so gewonnene Resultat erachtete ich es für zweckmässig, die Untersuchung damit noch nicht abzuschliessen. Ich hielt es vielmehr für nothwendig, die den Stundenwinkeln ($t = 280^{\circ}$, $t = 300^{\circ}$ und $t = 320^{\circ}$) entsprechenden Punkte der Grenzcurven für die 12-, 11-, 10 und 9-zöllige Verfinsterung zu berechnen



und diese in eine Karte (eine Art Mercator'sche Projection) einzutragen, um auf diese Weise deutlich erkennen zu lassen, welchen Verlauf die Sonnenfinsterniss für Arabien und insbesondere für Medina genommen hat. So findet man auf der beigegebenen Karte mit dicken strichpunktirten Linien die betreffenden Grenzcurven angegeben und mit punktirten Linien die fast meridional verlaufenden Curven gleichen Stundenwinkels eingetragen. Auf diese Weise erkennt man, dass Medina in der nächsten Nähe der Grenzcurve der 10-zölligen Verfinsterung lag, dass die grösste

Phase der Finsterniss für Medina 9·8 Zoll betrug und zwar bei einem Stundenwinkel von etwa 301°.

Die durch die Rechnung erhaltenen und in die Karte eingetragenen Positionen sind:

Grösse der Verfinsterung	$t = 280°$	$t = 300°$	$t = 320°$
11 Zoll	$\lambda = +28°98$ $\varphi = +23·45$	$\lambda = +41°31$ $\varphi = +19·51$	$\lambda = +54°90$ $\varphi = +19·93$
10 Zoll	$\lambda = +22·66$ $\varphi = +27·76$	$\lambda = +40·19$ $\varphi = +23·59$	$\lambda = +53·81$ $\varphi = +24·02$
9 Zoll	$\lambda = +21·01$ $\varphi = +32·63$	$\lambda = +38·86$ $\varphi = +28·14$	$\lambda = +52·57$ $\varphi = +28·61$

Speciell für Medina erhalten wir folgende Daten:

Um 7^h — Früh wahr. bürg. Zeit ($t = 285°$) war die Verfinst. 1·9 Zoll
„ $7^h\ 20^m$ „ „ „ „ ($t = 290°$) „ „ „ 5 „
„ $7^h\ 40^m$ „ „ „ „ ($t = 295°$) „ „ „ 7·8 „
„ 8^h — „ „ „ „ ($t = 300°$) „ „ „ 9·8 „
„ $8^h\ 20^m$ „ „ „ „ ($t = 305°$) „ „ „ 8·7 „
„ $8^h\ 40^m$ „ „ „ „ ($t = 310°$) „ „ „ 6·3 „
„ 9^h — „ „ „ „ ($t = 315°$) „ „ „ 3·8 „
„ $9^h\ 20^m$ „ „ „ „ ($t = 320°$) „ „ „ 1·3 „

Was die Frage nach der zweiten der mir von Prof. D. H. Müller gütigst mitgetheilten Finsternisse betrifft, so halte ich dafür, dass diese keine andere sein kann, als die vom:

28. Februar 686 n. Chr. = 28. Radschab d. J. 66 der Hedschra
(Wochentag = Mittwoch).

Ihre grösste Phase betrug für Medina 8·9 Zoll bei einem Stundenwinkel der Sonne $t = 310°5$, d. i. $8^h\ 42^m$ Früh wahr. bürg. Zeit.

Zwar fand auch gegen Ende des Jahres 72 der Hedschra, nämlich

22. April 692 n. Chr. = 29. Dsûl-Ca'da d. J. 72 der Hedschra
(Wochentag = Montag)

eine Sonnenfinsterniss statt, deren grösste Phase für Medina 9·7 Zoll betrug und zwar bei einem Stundenwinkel der Sonne von 336°·9, d. i. $10^h\ 27{\cdot}6^m$ Vormittag wahr. bürg. Zeit. Doch historische Daten lassen darauf schliessen, dass diese Finsterniss hier nicht in Betracht kommen kann; es bleibt somit nur die ersterwähnte übrig, welche sich unter den nahezu gleichen Verhältnissen für Medina abwickelte, wie die oben p. 110—112 ausführlich besprochene Finsterniss des Propheten.

Es ist dies übrigens nichts Ueberraschendes, da zwischen der Mohammed-Finsterniss (27. Januar 632 n. Chr.) und jener vom 28. Februar 686 n. Chr. genau drei Saros-Perioden liegen.

Von den zwei Daten, die für eine Mondesfinsterniss zur Zeit des Propheten mitgetheilt werden, ist eines festgenagelt. Es ist das vom Dschumada II. des Jahres IV der Hedschra. Das Jahr IV der Hedschra begann mit 13. Juni 625 n. Chr., das Jahr V der Hedschra begann mit 2. Juni 626 n. Chr. Nun war 625, in der Nacht des November 19/20 = IV der Hedschra Dschumada II 13 eine totale Mondesfinsterniss. Ihre Elemente sind nach Oppolzer, (*Canon der Finsternisse,* p. 353):

Datum	Zeit der grössten Phase	Grösse
625, XI. 19.	$23^h\ 51^m$ mittlere Greenwicher Zeit	19·8 Zoll

Halbe Dauer der Totalität = 50^m.

Dauer der Finsterniss überhaupt = $3^h\ 42^m$.

Beginn der Verfinsterung = 22^h mittlere Greenwicher Zeit, d. i. 10^h Abend mittlere Greenwicher Zeit oder 40^m nach Mitternacht mittlere Zeit Medina. Beginn der Totalität: $23^h\ 1^m$ mittlere Greenwicher Zeit d. i. $1^h\ 41^m$ nach Mitternacht mittlere Zeit Medina.

Das Jahr v der Hedschra kann nicht in Betracht kommen. Allerdings war am 9. November 626 n. Chr. = v der Hedschra Dšumada II 13 eine Mondesfinsterniss; diese war aber zu Medina und auch in ganz Arabien nicht sichtbar, denn die Zeit der grössten Phase (9·8 Zoll) fiel auf $11^h\ 32^m$ mittlerer Greenwicher Zeit, d. i. $2^h\ 12^m$ Nachmittag mittlere Zeit Medina, um welche Zeit die Mondesfinsterniss in Arabien nicht gesehen werden konnte.

Es bleibt somit: Jahr IV der Hedschra Dschumada II 13.

Ueber das Vaitānasūtra und die Stellung des Brahman im Vedischen Opfer.

Von

Dr. W. Caland.

In seiner Abhandlung ‚The Atharvaveda' schreibt Bloomfield (S. 33): ‚The entire question of the relation of the Atharvaveda to śrauta-practices is a rather obscure point in the history of Vedic literature, it being assumed generally that the Atharvaveda had originally nothing to do with the larger Vedic ritual.'

In den folgenden Zeilen will ich einen Versuch machen, einiges beizubringen zur Klarstellung der Frage, in welchem Verhältniss das Vaitānasūtra zum Śrautaritual steht und welche die Stellung des Brahman im Vedischen Opfer ist.

Seit das Vaitānasūtra von R. Garbe herausgegeben und übersetzt ist, scheint mir die eigentliche Bedeutung desselben bis jetzt nicht erkannt zu sein. Von Garbe, Hillebrandt (*Rituallitteratur*, S. 35) und zuletzt von Bloomfield (*The Atharvaveda*, § 60) wird dieser rituelle Text als ein Śrautasūtra betrachtet, ganz derselben Art wie das des Āpastamba oder eines anderen zum Yajurveda gehörigen Sūtraverfassers: als ein Ritualbuch also, das die mit den drei Feuern zu vollziehenden sacralen Handlungen darstellt, freilich so wie dieselben von einem Atharvavedin zu verrichten sind. Dies ist nun, nach meiner Ansicht, unrichtig, wie ich schon früher angedeutet habe (vgl. *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft* 53,

S. 227), jetzt aber, da es noch Vertreter dieser falschen Ansicht gibt, eingehender begründen will.

Auf unsäglich viele Schwierigkeiten wird der künftige Beschreiber des Vedischen Rituals stossen, der sich von GARBE's Uebersetzung des Vaitānasūtra leiten lässt. Nach dieser Uebersetzung scheint es ja auszusehen, als ob das Ritual des Hotar und des Adhvaryu je nach den Vorschriften des Vaitānasūtra zu ändern wäre. Die von HILLEBRANDT mit so grosser Sorgfalt gegebene Beschreibung z. B. des Neu- und Vollmondsopfers, in welcher das Vaitāna ganz beiseite gelassen ist, wird sich, wenn GARBE's Uebersetzung für richtig zu halten ist, als unvollständig, ja theilweise als irrig erweisen. Während nach allen den für den Adhvaryu geltenden Sūtras z. B. die Āghāras vom Adhvaryu stillschweigend zu machen sind, sollte er, nach GARBE's Uebersetzung von Vait. 3. 12, 14, nach jedem Āghāra eine gewisse Strophe aus der Atharvasaṃhitā hersagen. Während sonst der Adhvaryu die Ājyabhāgas stillschweigend darzubringen hat, soll er dieselben nach dem Vaitāna, d. h. immer nach GARBE's Uebersetzung (3. 17), beide mit derselben Atharvanstrophe opfern. Die Anuyājaspenden, sonst stillschweigend vom Adhvaryu zu verrichten, sollen nach dem Vaitāna (4. 3) mit der Strophe *mano juṣatām* u. s. w. dargebracht werden. Während sonst der Hotar seinen Sitz nördlich vom Vihāra hat, soll er sich nach dem Vaitāna (in GARBE's Uebersetzung nämlich, 16. 7) zuweilen südlich befinden. Und so scheint fast an allen Stellen das Vaitānaritual in Widerspruch mit dem sonstigen Adhvaryu- und Hotarritual zu stehen.

Dieser Widerspruch besteht aber nur, wenn man die Uebersetzung, nicht wenn man das Original zur Hand nimmt und ein wenig genauer betrachtet. Der Schlüssel zum richtigen Verständniss des Textes ist in den einleitenden Vorschriften zu finden:

1. Nun (das Ritual) für die Śrautaopfer. Der den Brahmaveda kennende Brahman setzt sich bei einer Handlung (d. h. während von den anderen Priestern, besonders vom Adhvaryu eine rituelle Handlung[1] verrichtet wird) südlich (vom Āhavanīya) nach der (im

[1] Diesen engeren Sinn hat hier, meine ich, *karmaṇi*, vgl. Kāty. XI. 1. 2.

Kauśikasūtra 3. 5—7 gegebenen) Regel nieder, indem er die Stimme einhält (d. h. nichts Weltliches redet).[1]

2. Die (in diesem Sūtra) erwähnten Spenden begleitet er mit Vedasprüchen (d. h. jedesmal nach den im Verfolg erwähnten, vom Adhvaryu oder von einem der anderen Priester darzubringenden, Homas soll der Brahman den jedesmal angegebenen Mantra aussprechen).

3. Wo kein Vedaspruch angegeben ist, (thut er dies) nach Bhāgali mit einem Mantra, der das Stichwort (d. h. den Namen des betreffenden Gottes, dem die Spende gilt) enthält; nach Yuvan Kauśika mit der Strophe: ‚Prajāpati, kein anderer als Du' (AS. vii. 80. 3); nach Māṭhara, je nach der Gottheit;[2] mit den heiligen Silben nach unserem Lehrer.

4. Einige fügen die Sprüche der Hauptspenden in die Sprüche der Einleitungs- und Schlussspenden ein (d. h. die fürs Anumantraṇa der Hauptspenden vorgeschriebenen Sprüche soll der Brahman nach einigen Autoritäten auch in die Sprüche einfügen, mit welchen er die Einleitungs- und die Schlussspenden verrichtet; die vom Brahman nach dem Atharvaveda-Ritual zu verrichtenden Einleitungs- und Schlussspenden sind im Kauśikasūtra erörtert, vergleiche weiter unten. Auch diese sollen also im Śrautaritual ausgeführt werden).

5. Er heisst den Yajamāna, wenn dieser von einem Atharvavedin geweiht worden ist, reden (d. h. wenn im Folgenden der Terminus ‚er heisst reden' gebraucht wird, gilt als persönliches Object dazu: der Yajamāna, als sächliches: der jedesmal angegebene Vedaspruch).

Weiterhin kommen erst die allgemeinen Bestimmungen für den Āgnīdhra zur Sprache (1. 9—10).

---

[1] *Vāgyataḥ* ist nicht mit ‚stillschweigend' zu übersetzen, da der Brahman gerade während des Karmans das Anumantraṇa zu halten hat.

[2] Ich vermuthe, dass dies bedeutet: Māṭhara will nur dann die Prajāpatistrophe gebraucht wissen, wenn die Spende dem Prajāpati gilt, sonst schreibt er eine Strophe vor, die den Namen des Gottes enthält. Ganz sicher bin ich aber über diesen Punkt nicht.

Aus diesen Paribhāṣā's erhellt, dass unser Sūtra den Leitfaden bildet für den Brahman[1] und dessen Gehilfen: Āgnīdhra, Potar Brāhmaṇāchaṃsin, und für den Yajamāna, falls dieser sich zum Atharvaveda bekennt, d. h. falls er durch die Sacramente des Atharvanrituals, so wie dieselben im Kauśikasūtra beschrieben sind, geweiht worden ist. Deshalb ist überall das von GARBE in seiner Uebersetzung dieses Sūtra als Subject meistens willkürlich eingefügte ‚der Adhvaryu' oder ‚der Hotar' durch ‚der Brahman' zu ersetzen und jedes von ihm supplirte ‚er opfert' oder ‚er bringt Spenden dar', in ‚er spricht als Mantra (dabei) aus' zu ändern. In allen Sūtras, wo das Verbum fehlt, ist natürlich nicht *juhoti*, sondern *anumantrayate* zu ergänzen. So bedeutet z. B. 8. 21: *pauṣṇāntān pañca* | nicht: ‚(darauf bringt der Adhvaryu) die fünf (allen drei Parvan gemeinsamen) Spenden, mit der für Pūṣan bestimmten zum Schluss (dar)', sondern: ‚(er, d. h. der Brahman, spricht nach) jeder der fünf Spenden, deren erste dem Pūṣan geweiht ist (die Sprüche aus, welche 8. 13 erwähnt sind).'[2] So bedeutet 4. 9: *dakṣiṇāgnihomān* | *tṛtīya ulūkhale musala iti* | nicht: ‚(schliesslich opfert der Adhvaryu) die Homa (an Agni und Sarasvatī) im Dakṣiṇāfeuer, bei deren drittem der Vers AV. x. 9. 26 erforderlich ist', sondern: ‚(wenn) die Spenden im Dakṣiṇāfeuer (vom Adhvaryu dargebracht sind), (spricht der Brahman Vedasprüche darüber aus; und zwar gilt hier, weil kein besonderer Spruch gegeben wird, die Paribhāṣā 1. 3); nach der dritten Spende (spricht er) AS. x. 9. 26.' In derselben Weise ist zum Accusativ *aindrāgnaṃ puroḍāśam* (10. 20) zu ergänzen *brahmānumantrayate vyāhṛtibhiḥ* (vgl. 1. 3).

Gerade also wie in den Sūtras des Yajurveda in erster Linie das Ādhvaryavam: das Ritual für den Adhvaryu und dessen Gehilfen (pratiprasthātar, neṣṭar, unnetar), in den Sūtras des Ṛgveda das Hautram: das Ritual für den Hotar und dessen Gehilfen (mai-

[1] So hat schon SCHWAB, *Das altindische Thieropfer*, S. XII bemerkt; ohne Begründung war aber diese Aeusserung ziemlich werthlos.

[2] In der Uebersetzung dieser Stelle, 8. 13, ist ein Pratīka: *savitā prasavānām* (AS. v. 24. 1) vergessen.

trāvaruṇa, acchāvāka, grāvastut), in den Sūtras des Sāmaveda das Audgātram: das Ritual für den Udgātar und dessen Gehilfen (prastotar, pratihartar, subrahmaṇya) gegeben wird, bezweckt unser Sūtra die Vorschriften zu geben für den Brahman und dessen Gehilfen. Natürlich, dass da, wo der Brahman mit mehreren Priestern gleichzeitig auftritt, auch die Vorschriften für die andern erwähnt werden und der Pluralis verbi angetroffen wird (so z. B. 9. 13 ff.).

Die Rolle, die der Brahman und seine Gehilfen bei den Śrautaopfern zu übernehmen haben, ist uns nun auch aus anderen Quellen als dem Vaitānasūtra bekannt. In den Sūtras des Yajurveda, den Ritualbüchern des Adhvaryu also und in denen des Sāmaveda, den Ritualbüchern des Udgātar, wird auch das Ritual des Brahman mitgetheilt. Kurze Notizen darüber enthalten auch die Hotarsūtras. Das Brahmatvam für Iṣṭi und Paśubandha findet sich: Baudh. śrs. III. 23—26; Bhāradv. śrs. II. 1—5; Āpast. śrs. III. 18—20; Hir. śrs. II. 21—22; Mān. śrs. II. 1; Kāty. II. 1. 18—II. 2. 24; Lāṭy. IV. 9—v. 4; Śāṅkh. śrs. IV. 6—7; Āśv. śrs. I. 12—13. Das Brahmatvam für das Somaopfer findet sich: Baudh. śrs.?; Bhāradv. X. 1—?; Āp. XIV. 8—10; Hir. X. 24—25; Mān. II. 1; Kāty. XI. 1; Lāṭy. V. 5—12; Śāṅkh. VIII. 14(?)—15. Von allen diesen Beschreibungen ist die des Lāṭyāyana die ausführlichste, die des Śāṅkhāyana die kürzeste.

Die Thatsache, dass in dem für den Adhvaryu, den Hotar oder den Udgātar bestimmten Leitfaden auch das Ritual des Brahman abgesondert dargestellt wird, steht nicht allein. Bekanntlich werden in die meisten Sūtras des schwarzen Yajuṣ auch das Yājamānam, das Ritual für den Opferherren (in Baudh. Bhār. Āp. Hir. Mān.) und das Hautram mit aufgenommen (Āp. Hir. Mān.). Ja sogar schon in der Saṁhitā des schwarzen Yajuṣ wird das *hautraṃ dārśyam* (TS. II. 5. 7—11) und das *saumikaṃ brahmatvaṃ* (TS. III. 5. 2) kurz behandelt.

Diese Thatsache lässt sich, nach meiner Ansicht, hierdurch erklären, dass es dem Hotar, dem Adhvaryu, dem Udgātar und dem Yajamāna freistand, mit den ihm zukommenden rituellen Handlungen auch die von anderen Priestern zu verbinden. Dies erlaubt

Baudhāyana ausdrücklich im Prāyaścittasūtra (I. 6): *atha darśapūrṇamāsayoś catvāra ṛtvijas teṣām ekasminn avidyamāne trayaḥ pracareyur dvau vātha yady eka eva syāt* u. s. w.; das Capitel über Brahmatvam fängt bei Baudhāyana so an: *brahmatvaṃ kariṣyan* d. h. ‚wenn er (der Yajamāna, oder auch der Adhvaryu?) die Functionen des Brahman erfüllen will . . .' und schliesst so: *sa etenaiva brahmā bhavati darśapūrṇamāsayoḥ* u. s. w.: ‚durch den hier beschriebenen Ritus wird er der Brahman beim Neu- und Vollmondsopfer'. Dass Hautram und Brahmatvam zusammen verbunden werden können, lehrt Gobhila I. 6. 21: *yady u vā ubhayaṃ cikīrṣed dhautraṃ caiva brahmatvaṃ caiva*; dass der Udgātar zugleich die Functionen des Yajamāna und des Brahman übernehmen konnte, beweist Lāṭyāyana II. 3. 17: *yājamānabrahmatve ced udgātā kuryād* u. s. w.; vgl. Āp. śrs. XII. 17. 2: *yady u vai svayaṃ hotā yajamānaḥ syāt* u. s. w. Diese und ähnliche Combinationen finden besonders bei einem Sattra statt, bei welchem jeder Theilnehmer die Functionen eines Priesters anzunehmen im Stande sein muss.

Das Ritual nun des Brahman in den oben citirten Quellen stimmt in allen wesentlichen Punkten mit dem im Vaitānasūtra dargestellten überein. Dort wie hier sitzt der Brahman während jedes Karmans südlich vom Vihāra mit dem Angesicht nördlich in der Richtung des Āhavanīya, indem er nichts Weltliches redet; dort wie hier hat er, wenn der Adhvaryu ihn um die Erlaubniss zu den verschiedenen Handlungen (*praṇītāpraṇayana, prokṣaṇa, vedibarigrahaṇa, prasthāna* u. s. w.) fragt, diese jedesmal in feierlicher Weise zu ertheilen (vgl. z. B. Vait. 2. 1[1] mit Āp. śrs. III. 19. 1, Lāṭy. II. 10. 29); dort wie hier geht er, wenn eine Handlung von den anderen Priestern anderswo, ausserhalb des Vihāra, verrichtet wird, ihnen nach (*anuvrajet*, vgl. z. B. Vait. 15. 16 mit Āp. XI. 17. 3 und XIV. 8. 6: *agnau praṇīyamāne*).

[1] Vait. 2. 1. s. f.: *evam sarvatrānujñāpadam ādyantayoḥ* bedeutet: ‚in dieser Weise (gibt er) überall (die Erlaubniss); das Wort mit welchem die Erlaubniss ertheilt wird (hier *praṇaya*, anderswo *prokṣa, parigṛhāṇa*) (ist) zu Anfang und zu Ende (zu sprechen)'. Die Formel soll also von *yajñam* ab, bei jeder Anujñā wiederholt werden.

In vielen Punkten unterscheidet sich jedoch das Brahmatvam des Vaitāna von dem der anderen Sūtras.

Erstens ist es viel ausführlicher: fast für jede Handlung wird ein vom Brahman herzusagender Vedaspruch angegeben und die zum Anumantraṇa vorgeschriebenen Sprüche sind der übergrossen Mehrzahl nach der Atharvasaṃhitā entnommen, da ja unser Sūtra der Leitfaden für einen sich zum Atharvaveda bekennenden Brahman ist.

Zweitens hat der Brahman nach unserem Sūtra auch Spenden darzubringen. Zwar wird auch in den anderen rituellen Texten hie und da dem Brahman eine Spende zugewiesen, aber dann zusammen mit den anderen Priestern, z. B. die *Vaipruṣa*-spenden (Vait. 16. 17, vgl. Āp. xii. 16. 15 sqq. und xiv. 9. 6; Śāṅkh. śrs. viii. 15. 7). Ausserdem liegen ihm nach dem Vaitāna einige den anderen Sūtras unbekannten Spenden ob, z. B. während der Pressung des Soma (Vait. 16. 11); wenn der Soma übergelaufen ist (Vait. 16. 16); wenn beim Thieropfer das Opferthier losgebunden wird (Vait. 10. 17). Regelmässig hat er — und dieser Zug ist specifisch Atharvanisch — bei jeder Feier gewisse Einleitungs- und Schlussspenden darzubringen (*purastāddhoma, saṃsthitahoma*), wahrscheinlich im Āhavanīya.[1] Gemeint sind die im Kauśika behandelten, zum ständigen Ritual gehörenden Einleitungsspenden mit AS. iv. 39. 9, 10; v. 29. 1; ii. 35. 5. (Vait. 2. 10; Kauś. 3. 16, 17) und die Schlussspenden mit AS. vii. 97. 3—8 (Vait. 4. 13; Kauś. 6. 3, 4). Falls mit dem Śrautaopfer eine Behexung (*abhicāra*) verbunden wird, soll nach Kauś. 47. 8 und 10 statt dieser Strophen zu den *purastāddhomāḥ* das Lied AS. ii. 19 und zu den *saṃsthitahomāḥ* das Lied vi. 75 verwendet werden; dies bedeutet das von Garbe missverstandene Sūtra (Vait. 2. 10): *āsāditeṣu haviḥṣūktān purastāddhomāñ juhoty abhicāreṣv ābhicārikān saṃsthitahomāṃś ca,* d. h.: ‚wenn die Opfergaben hingesetzt sind (also unmittelbar vor dem Hauptopfer), so bringt er (der Brahman) die (im Kauśikasūtra) genannten Einleitungsspenden dar; bei Behexungen

[1] Vait. 9. 9 wenigstens wird hervorgehoben, dass die *purastāddhomāḥ* im *atipraṇīta* darzubringen sind, welches bekanntlich bei der Pitryā iṣṭi den Āhavanīya ersetzt.

die für Behexung vorgeschriebenen und die (für Behexung vorgeschriebenen) Schlussspenden'. Die letztere Bestimmung ist eine Anticipation zu der Vait. 4. 13 gegebenen allgemeinen Vorschrift über die Schlussopfer.

Dass Vait. 7 das Agnihotra als eine vom Brahman zu verrichtende Ceremonie ausführlich und vollständig dargestellt wird, ist ebensowenig auffallend als dass es auch in den für den Hotar bestimmten Sūtras behandelt wird. Es kann ja auch vom Yajamāna selbst verrichtet werden; ist dieser ein *bhṛgvaṅgirovidā saṃskṛtaḥ*, so gilt für ihn die im Vaitānasūtra gegebene Darstellung.

Schliesslich hat der Brahman nach einigen Schulen die Prāyaścittaspenden darzubringen, d. h. diejenigen Spenden, die eine Störung im normalen Verlauf des Ceremoniells gut machen sollen; nach einigen Schulen, die fünf Taittirīyasūtras wenigstens scheinen auch diese Spenden dem Adhvaryu zuzutheilen. Die ausdrückliche Erwähnung, dass der Brahman die Prāyaścitta darzubringen hat, finde ich im Mānava śrs. II. 1. 1: *brahmā prāyaścittāni sruveṇa juhoti*, in Śāṅkh. śrs. III. 21. 1: *iṣṭipaśubandheṣu some ca prāyaścittaṃ brahmā juhoti*; vgl. *Indische Studien* X, 136. Im Vaitānasūtra, so weit es gedruckt vorliegt, werden nun die Prāyaścitta nicht behandelt, dagegen werden sie ausführlich in dem noch nicht herausgegebenen zweiten Theil desselben erörtert. Die gewöhnliche Weise ein Prāyaścitta darzubringen, besteht nach diesem Sūtra darin, dass man die ständigen Einleitungsspenden darbringt, aber dann mitten in die Schlussspenden gewisse Homas mit den jedesmal angegebenen Strophen einfügt (*āvapati*), worauf das Opfer mit den *saṃsrāvabhāga* genannten Spenden (Kauś. 6. 9) abgeschlossen wird.

Nach den hier gemachten Bemerkungen wird sich, denke ich, die Untersuchung nach dem Verhältniss des Atharvaveda, sofern seine auf das Śrautaritual sich beziehenden Lieder angeht, zu den anderen Veden, ein wenig anders gestalten als sie von Bloomfield in seiner Abhandlung ‚The Atharvaveda' S. 91 fl. unternommen worden ist. Dieser Gelehrte äussert sich u. a. so: ‚. . . it is not too much to say that the Atharvans knew and practised soma-rites

prior to the redaction of the saṃhitā. Whether this was carried on in the spirit and with the equipment of the Vedic schools of the trayī or with some more elementary form that did, above all, not require a variety of priests, can hardly be discerned'. Die Atharvans allein können nun einmal nicht ein vedisches Opfer verrichtet haben, ebenso wenig wie z. B. bei Bahvṛca: jeder verfügt nur über einen Theil des Materials. Nach meiner Ansicht ist die Frage vielmehr so zu stellen: haben wir nicht die Anwesenheit der auf Śrautaritus bezüglichen Lieder und Mantras in der Atharvasaṃhitā dem Umstand zu verdanken, dass die vom Brahman und Brāhmaṇāchaṃsin für sein Anumantraṇa u. s. w. anzuwendenden Sprüche und Lieder auch in diese Saṃhitā canonisirt worden sind? Und wenn ich nicht irre, ist diese Frage bejahend zu beantworten. Von selbst drängt sich nun die Frage hervor: ist das Brahmatvam, so wie es uns in den Sūtras des Adhvaryu, des Hotar oder des Udgātar vorliegt, älter als das des Vaitānasūtra, und haben die Atharvans sich dessen bemeistert, es mit möglichst vielen Mantras aus ihrer Saṃhitā ausstattend und beinahe das ganze Anumantraṇa hinzufügend, oder haben im Gegentheil die anderen Sūtras das Brahmatvam dem Kreise der Atharvans entnommen, das specifisch atharvanische Anumantraṇa weglassend? Für das Letztere scheint die folgende Erwägung zu sprechen. Es findet sich im Sūtra des Adhvaryu auch das Hautram in verkürzter Gestalt, und hiervon wird wohl niemand behaupten, dass es ursprünglicher ist als das Hautram, das uns in Āśvalāyana oder Śāṅkhāyana vorliegt. Ebenso nun wie die Adhvaryu's in ihr corpus rituale das Hautram verkürzt aufnahmen, so können sie den Atharvankreisen das Brahmatvam verkürzt entnommen und ihrem corpus rituale einverleibt haben. Dennoch kommt mir diese Behauptung, so formulirt, unannehmbar vor, aus diesem Grunde, weil das im Vaitāna dargestellte und im Gopathabrāhmaṇa behandelte Brahmatvam dann ein sehr altes Institut sein müsste, was im Gegensatz stünde zu Allem, was wir über das Brāhmaṇa und das Vaitānasūtra wissen. Das Vaitānasūtra ist nämlich jünger als das Kauśikasūtra. Ich erlaube mir hier eine Hypothese vorzubringen über den

Brahman und sein Ritual. Der Brahman war ursprünglich, in vorhistorischer Zeit, nur der Hauspriester des Laien, der Purohita des Königs;[1] er stand ursprünglich ausserhalb des Kreises der vedischen Opfer, der Zauber und das was später Smṛti hiess, waren sein Gebiet: er leitete die häuslichen Angelegenheiten, war der Ācārya und der Zauberarzt. Er ist mit dem Shamanen der Nichtculturvölker am besten zu vergleichen. Eng ist daher die Verwandtschaft der Gṛhyahandlungen und der im Kauśikasūtra dem Brahman zukommenden Obliegenheiten, die innerlich homogen sind. Die häuslichen und Zauberriten standen im Anfang denen des Veda, d. h. dem Somaopfer feindlich gegenüber. Als aber der häusliche Cult sich entwickelte und von den vedischen Priestern anerkannt werden musste, da räumte man dem Brahman auch ein Plätzchen, aber ein sehr bescheidenes, beim Śrautaopfer ein. Als eine Erinnerung an die ursprüngliche Feindschaft, als ein Ueberlebsel derselben, könnte man die ausdrückliche Vorschrift betrachten, in den Ritualbüchern der Adhvaryus, der Udgātars und der Hotars bewahrt, dass der Brahman ein Vasiṣṭhide sein musste, also kein Bhṛgvaṅgirovit sein durfte. Eine Spur davon, dass einst der Brahman beim Somaopfer gefehlt hat, enthält der Umstand, dass die Erklärung, die Motivirung seiner Anwesenheit beim Śrautaopfer den brāhmaṇischen Theologen, d. h. den Nichtatharvans, immer die grösste Schwierigkeit gemacht hat. Der Hotar ist Hotar durch die Ṛc, der Adhvaryu ist Adhvaryu durch das Yajuṣ, der Udgātar ist Udgātar durch das Sāman, für die Anwesenheit des Brahman aber muss man allerhand gezwungene Motive ersinnen (Kauṣ. br. VI. 11). Die Function des so reformirten und canonisirten Brahmans besteht vornehmlich darin, dass er das Opfer, ursprünglich durch seine blosse Anwesenheit, beschützt: *brahmā vai yajñasya dakṣiṇata āste 'bhigoptā* (ŚBr. I. 7. 4. 18), da er südlich vom Ahavanīya sitzt und das Angesicht auf dasselbe gerichtet hält.[2] Entfernen die

[1] Vgl. GELDNER, *Vedische Studien* II, p. 144.

[2] So soll auch beim Caturhotarhoma ein Brāhmaṇa südlich sitzen, Āp. śrs. XIV. 13. 7.

anderen Priester sich vom Vihāra, so geht er entweder südlich von ihnen oder er geht hinter ihnen her, alles Handlungen, welche die Absicht haben das Opfer und die Opfernden zu schützen, besonders vom Süden, von der Todesgegend her.[1] Ihm fielen also hauptsächlich die Functionen zu, die mehr negativer als positiver Art waren, denn selbst das Verzehren des Prāśitra scheint man eher als eine Behütungsmassregel zum Behuf der anderen Priester deuten zu müssen denn als eine Auszeichnung. Nach allen Berichten der Brāhmaṇas war ja das Essen dieses ersten Abschnittes der geweihten Opfersubstanz mit einer gewissen Gefahr verbunden (ŚBr. I. 7. 4, Kauṣ.-Br. VI. 13, 14). Als nun endlich der Brahman, der Atharvanpriester, zum heiligen Somaopfer zugelassen wurde, da waren die Atharvans bestrebt, sich das Brahmatvam zu vindiciren durch Einführung eines umständlichen Anumantraṇa mit Sprüchen, die sie in ihre Saṃhitā aufnahmen, und als infolge der später entstandenen Schematisirung der Brāhmaṇāchaṃsin, der Potar und der Āgnīdhra als die Gehilfen des Brahman erklärt waren, wurden auch die von diesen Priestern zu verrichtenden Handlungen in Atharvanischer Weise zugerüstet und die von ihnen zu recitirenden Verse der Saṃhitā einverleibt (das XX. Buch, vgl. Bloomfield, *The Atharvaveda*, p. 95 fl.).

Im Obigem berühre ich mich in einigen Punkten mit Knauer's anregenden Bemerkungen über das relative Alter des Gṛhya- und Śrautaritus im ‚Festgruss an R. von Roth', S. 61 fl., dessen Behauptungen ich aber nicht allen beipflichte.[2]

Breda, 7. März 1900.

---

[1] Nur so viel scheint mir die Aeusserung zu bedeuten, dass der Brahman das Opfer zu schützen habe, nicht, dass er ‚ein Leiter der grossen Opfer war', wie Hillebrandt, *Ritualliteratur* S. 13, behauptet. Dieses Officium fiel eher dem Sadasya zu, wenn er anwesend war.

[2] Ueber den Brahman vgl. man auch Oldenberg, *Religion des Veda*, S. 395 s. f.

Zur Kenntniss der chinesischen Musik.

Von

F. Kühnert.

Den eigenthümlichen Eindruck der chinesischen Musik auf ein europäisch-musikalisch gebildetes Ohr wollte man in gewissen Eigenschaften finden, welche man dem chinesischen Tonsystem zuschrieb. Eine nähere Betrachtung, zu der mich die Inangriffnahme diesbezüglicher Studien nöthigte, lehrte mich jedoch, dass diese Eigenschaften dem chinesischen Tonsystem nicht zukommen, sondern ihm nur auf Grund von Missverständnissen zugesprochen wurden, deren Hauptursache durch den Unterschied zwischen dem Denken in den exacten Wissenschaften und jenem in der Philologie bedingt ist, worauf ich schon des Oefteren hingewiesen. Es ist deshalb sehr leicht möglich, dass der Philologe sich bezüglich dessen, was er als mathematisch bewiesen betrachtet, einer Täuschung hingibt. Man wird ihm aber eine solche Täuschung mit Rücksicht auf den genannten Unterschied des Denkens überhaupt nicht verargen dürfen, umsoweniger also bei der Frage über das chinesische Tonsystem und die chinesische Musik, zu deren richtigem Verständniss auch vollständiges Eingelebtsein in die musiktheoretischen Disciplinen, in den Bau der musikalischen Instrumente und die Praxis derselben, ingleichen praktische musikalische Schulung und Ausbildung, sowie last not least mathematisch scharfes Denken absolut erforderlich sind, soll nicht logischer Widerspruch auf logischen Widerspruch folgen und auf Grund dessen ein ganz falsches Resultat zutage treten.

Ich will mich hier auf die markantesten Verkennungen bezüglich der chinesischen Musik und des chinesischen Tonsystems beschränken, die sich unter anderem z. B. in der interessanten Arbeit J. A. van Aalsts über chinesische Musik[1] auch vorfinden, da ich mir eine ausführliche Behandlung des Gegenstandes nach Abschluss der umfangreichen Untersuchung vorbehalte.

Als ersten Punkt, der einer Berichtigung bedarf, betrachte ich die Auseinandersetzung über die Octave bei den Chinesen. Hier muss bemerkt werden, dass alle Schlüsse hinfällig sind, aus denen man ableiten wollte, bei den Chinesen habe die Octave vom Grundton nicht die doppelte Anzahl der Schwingungen desselben, sondern eine grössere.

Auch im Tonsystem der Chinesen hat die Octave genau die doppelte Anzahl der Schwingungen des Grundtons.

Dies erhellt zuvörderst aus der Erklärung über die Entstehung der 12 Lüs, welche auch Aalst *l. c.* p. 7 ff. getreu nach dem chinesischen Original anführt. Es heisst dort bezüglich der Bambuspfeife für das dritte Lü (die dritte Quinte im Quintenzirkel): ‚Der zweite Bambus, nach demselben Princip behandelt, gibt eine dritte Pfeife genau zwei Drittel von der Länge der zweiten, eine genau eine Quinte höhere Note gebend, als diese. Dieser neue Klang erschien zuweit abstehend von der ersten oder Fundamentalnote, deshalb wurde die Länge der Pfeife für denselben verdoppelt (d. i. $^4/_8$ von der ganzen Länge der zweiten Pfeife anstatt $^3/_8$ genommen) und die Note wurde eine Octave niederer.‘ Aehnlich bei der fünften Pfeife u. s. w.

Durch die Verdoppelung der Pfeife soll aber nichts in den Verhältnissen der Tonreihe geändert werden; dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn die Octave genau die doppelte Anzahl der Schwingungen vom Grundton hat. Somit folgt hieraus umgekehrt, dass auch im Tonsystem der Chinesen die Octave die doppelte An-

[1] *Chinese Music.* By J. A. van Aalst (Chinese Imperial Customs Service). Published by order of the Inspector General of Customs. II. Special Series: No. 6. Shanghai 1884.

zahl Schwingungen des Grundtons hat, weil sie voraussetzen, durch Verdoppelung der Pfeife nichts in den Verhältnissen der Tonreihe zu ändern.

Mit Rücksicht auf diese Anschauung bezeichnen sie auch ganz correct bei der Zusammenstellung der Scalen, die höhere Octave mit 半 pan = halb (Pfeifenlänge sc.), die tiefere mit 倍 pei = doppelt.

Diesen Thatsachen, für jeden mit der Akustik Vertrauten in die Augen springend, hat AALST wie seine europäischen Vorgänger nicht die nöthige Beobachtung zutheil werden lassen. Das Gleiche gilt bezüglich der folgenden Thatsache.

Dieselbe liegt in der Einrichtung des Instrumentes Se (瑟), bei welchem immer je zwei in dem Intervall einer Octave gestimmte Noten gleichzeitig angeschlagen werden, was AALST gleichfalls p. 63 anführt und durch Notenbeispiele erläutert. Die Verdoppelung in der Octave geschieht hier lediglich zur Kräftigung und Verstärkung des Klanges, denn ‚die Aehnlichkeit der Octave mit ihrem Grundton ist — wie auch HELMHOLTZ[1] sagt — so deutlich ausgesprochen, dass sie auch dem stumpfesten Gehör auffällt; die Octave erscheint daher fast als eine reine Wiederholung des Grundtones, wie sie ja denn auch in der That einen Theil vom Klange ihres Grundtones wiederholt ohne etwas Neues hinzuzuthun'.

Dies ist aber nur dann der Fall, wenn die Octave genau die doppelte Anzahl der Schwingungen vom Grundton hat, bei der kleinsten Abweichung wird dies unmöglich, umsomehr bei einer solchen Verfälschung der Octave, wie man sie voraussetzt.[2] Die chinesischen Se-Spieler haben aber keineswegs, um HELMHOLTZ' Ausdruck zu gebrauchen, nur das stumpfeste Gehör, sondern im Gegentheil ein für Tonhöhen sehr empfindliches Ohr; auch sie würden eine solche gräuliche Dissonanz, wie sie der Zusammenklang der verfälschten Octave mit dem Grundton ergibt, unmöglich als eine Verstärkung des Grund- oder Melodietons empfinden.

---

[1] H. HELMHOLTZ, *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, vierte Ausgabe, Braunschweig 1877, p. 596.

[2] Vgl. H. HELMHOLTZ *l. c.*, p. 301.

Somit folgt auch hieraus, dass bei den Chinesen die Octave genau die doppelte Anzahl der Schwingungen vom Grundton habe.

Woraus hat man nun, trotz der vorerwähnten handgreiflichen Contraindicirungen, ableiten wollen, bei den Chinesen hätte die Octave eine grössere Anzahl Schwingungen als die doppelte vom Grundton?

van Aalst stellt zu diesem Zwecke zwei Tabellen auf und zwar p. 12 und 21 des genannten Werkes, von welchen er glaubt, dass sie mathematisch den Unterschied beweisen.[1]

Selbst vorausgesetzt, dass die Tafeln richtig wären, dürfte man nicht ohne Weiteres einen solchen Schluss ziehen, denn hier handelt es sich um Pfeifen und nicht um Saiten. Bei Ersteren spielt aber der vertiefende Einfluss des Anblasens und des Mundstückes eine bedeutende Rolle, wie jeder Orgelbauer, Instrumentenmacher und Akustiker, aber auch jeder Bläser von sogenannten Holzblasinstrumenten weiss. Wer dies nicht in Betracht zieht, müsste zum Beispiel folgern, dass das vollkommenste Instrument, welches absolut genau alle Töne nach der gleichschwebenden Temperatur gibt, die Flöte nach dem System Theobald Böhms, nicht nur zu hohe Octaven, sondern überhaupt keinen Ton nach den richtigen Verhältnissen der gleichschwebenden Temperatur gibt. So beträgt bei derselben die Länge für das eingestrichene *C* 618·50 *mm*, für das zweigestrichene *C* die Länge 283·50 *mm*, für die Quinte *G* 395·67 *mm*, die absolut nicht den Zahlenverhältnissen 1, 2, 0·667420 der gleichschwebenden Temperatur entsprechen. Addirt man jedoch den vertiefenden Einfluss, der 51·5 *mm* beträgt, wodurch man 670·00, 335·0, 447·17 *mm* erhält, dann wird man bei diesen Zahlen das Verhältniss gewahrt finden.

---

[1] van Aalst *l. c.*, p. 8. Wenn ich mich wiederholt auf Aalsts Schrift beziehe, so geschieht dies lediglich deshalb, weil es eines der leicht zu beschaffenden Werke ist, in dem auch der früheren Anschauungen gedacht wird. Ich verwahre mich zum Voraus dagegen, dass man mir die Absicht zuschreibe, dem Verfasser nahetreten zu wollen, wenngleich ich zeigen muss, dass die akustischen und musiktheoretischen Begriffe und die Zahlenangaben seiner Schrift sehr weit von der Wahrheit abseits liegen.

Eine Oboe und namentlich eine Clarinette ist bei gleicher Stimmung wegen des vertiefenden Einflusses von Rohr und Mundstück bedeutend kürzer als eine Flöte; dass aber bei unseren gewöhnlichen Fagotten der Bläser trotzdem den richtigen Ton hören lässt, obwohl das betreffende Loch um mehr wie 320 *mm* von seiner akustisch richtigen Stelle verschoben ist, dürften die wenigsten wissen.

Einer solchen Untersuchung bedarf es aber in unserem Falle erst nicht, weil sämmtliche Zahlenangaben der beiden Tafeln, wie sie AALST gibt, unrichtig sind.

Dies soll nun nachgewiesen werden. Die Columne der Tafel p. 12, mit ‚Length of Lüs in Chinese inches' überschrieben, soll also nach den bereits erwähnten Angaben die Längen der Pfeifen angeben, wie sie durch den Quintenzirkel für die einzelnen Töne erhalten werden. Prüft man daraufhin die Columne numerisch, so wird man finden, dass die Zahlenangaben für die Pfeifen der einzelnen Töne absolut nicht nach dem Quintenzirkel gebildet sind, dass somit diese Columne mit der Angabe p. 7 ff. der AALST'schen Arbeit, von der oben bereits gesprochen, in Widerspruch steht. Ein vertiefender Einfluss kann die Ursache nicht sein, denn aus den Angaben für Grundton und Octave nämlich 9 und 4·3853 würde derselbe 0·2294 folgen. Somit müssten durch Addition von 0·2294 zu den einzelnen Zahlenangaben die richtigen Verhältnisse nach dem Quintenzirkel eintreten. Dem ist aber nicht also; folglich stehen wir vor der Alternative: entweder ist die Bildung der Lüs nach dem Quintenzirkel nicht richtig oder die Angaben sind unrichtig aus dem chinesischen Originale entnommen worden.

Dies Letztere ist nun thatsächlich der Fall, wie ein Einblick in das 宋蔡沉律呂新書, wo sich diese Zahlenangaben vorfinden, zeigt.

Der Text dortselbst[1] erklärt ausdrücklich, dass bei diesen Zahlenangaben der Zoll nicht in zehn, sondern in neun Theile ge-

[1] 律呂本原、黃鐘第一、 im Tu-shu-tsi-tscheng citirt in 樂律典第五十二卷、律呂部彙考六。

theilt wird, die Linie in neun Punkte u. s. w.,[1] wobei sich noch weitere hierauf bezügliche unzweifelhafte Bemerkungen vorgefunden hätten.

Jedoch nicht einmal der Lectüre des Textes hätte es bedurft, um dies zu erkennen, indem die Tafel selbst hierüber Aufschluss gibt, wenn sie genau und sorgfältig betrachtet wird.

Die Tafel[2] schreitet nach Quinten fort, wie bereits die Reihenfolge der einzelnen Argumente, nämlich Hoang-tschong; Lin-tschong; Tai-tsu etc. augenfällig zeigt und enthält für jedes Argument drei Zahlenangaben.

Die erste gibt das Verhältniss der Pfeifenlänge des betreffenden Tones zu jener des Grundtones in der Einheit von $177147 = 3^{11}$, die zweite die absolute Länge der Pfeife in Zollen, Linien, Punkten u. s. w.; die dritte die Hälfte dieses Werthes mit eventuellen Bemerkungen. So heisst es z. B. für Kia-tschong (Aalsts Chia-chung), die neunte Quinte: 147456; ganze Länge $7^{II}\ 4^{III}\ 3^{IV}\ 7^{V}\ 3^{VI}$; Hälfte $3^{II}\ 6^{III}\ 6^{IV}\ 3^{V}\ 6^{VI}$.

Hier sieht man auf den ersten Blick, dass unmöglich Decimaltheilung zugrunde liegen kann und daher nicht 7·4373 geschrieben werden darf, weil sonst consequent 3·6636 die Hälfte dieser Zahl sein müsste, was absolut nicht der Fall ist. Die Hälfte von 7·4373 ist 3·76865. Wohl aber ist $3^{II}\ 6^{III}\ 6^{IV}\ 3^{V}\ 6^{VI}$ die Hälfte von $7^{II}\ 4^{III}\ 3^{IV}\ 7^{V}\ 3^{VI}$,[3] wenn der Zoll 9 Linien, die Linie 9 Punkte u. s. w. hat.[3]

In Zolle und deren Decimaltheile verwandelt, lautet demnach der obige Werth 7·4915409 . . . . . Man findet denselben auch, wenn

---

[1] Tu-shu *l. c.*, fol. 3 verso ○○○寸作九分、分作九釐、釐作九毫、○○○

[2] Tu-shu *l. c.*, fol. 8 verso et 9 recto.

[3] Der ungewohnten Theilung wegen dürfte es für manche Philologen Schwierigkeiten bieten dies zu erkennen, darum setze ich hier den Rechenmodus an: Die Hälfte von 7^{II} ist 3^{II}, wobei ein Rest von 1^{II} bleibt. Dieser als 9^{III} mit den gegebenen 4^{III} vereinigt, gibt 13^{III}; als Hälfte hievon 6^{III} mit dem Rest 1^{III} oder 9^{IV}; diese 9^{IV} mit den vorhandenen 3^{IV} vereinigt, gibt 12^{IV}, als Hälfte also 6^{IV} u. s. w.

man die Zahl $147456 = 3^{11}.(2^{14}:3^9)$ durch $177147 = 3^{11}$ dividirt und mit 9 multiplicirt oder kürzer nach dem Ausdruck $2^{14}:3^7$.

Die Schreibweise 7·4373 in AALSTS Tabelle ist aber keineswegs blos eine unrichtige Darstellung im Druck, sondern thatsächlicher Irrthum des Verfassers wie die Columne mit der Ueberschrift, ‚Length of Lüs reduced to 120th parts of an inch' zeigt, deren Zahlen nur erhalten werden, wenn man bei den Angaben der vorhergehenden Columne thatsächlich die Zahlen nach dem Punkt als Decimalbrüche betrachtet.[1] Denn nur so gibt die Zahl 7·4373 mit 120 multiplicirt den Werth 892·476, der sich bei AALST findet.

Dies wäre der eine Fehler, der allen Zahlen der Tafel bei AALST anhaftet, soweit sie sich auf das chinesische Tonsystem beziehen, der zweite und ebenso bedeutende Fehler derselben liegt darin, dass für ‚Huang-chung, upper' der Werth 4·3853 angeführt wird, welcher in der hier massgebenden chinesischen Originaltafel sich nicht findet. Dieser Werth $4^{II}\ 3^{III}\ 8^{IV}\ 5^{V}\ 3^{VI}$ steht erst im nächsten Abschnitt des Werkes, der 變律 ‚alterirte Lü' überschrieben ist,[2] wo lediglich die ersten sechs Quinten des Quintenzirkels mit alterirten Werthen angeführt werden. Der Zweck dieser alterirten Lüs wird dahin angegeben, dass sie bei der Bildung der diatonischen Leiter von jedem der zwölf Lüs aus gebraucht werden; nirgends wird behauptet, dass diese alterirten Lüs die Octaven der früheren seien, im Gegentheil heisst es dort ausdrücklich: ‚Die alterirten Lüs sind nicht die richtigen, daher bilden sie nie eine Tonica' (i. e. also auch nie die Octave der Tonica).[3]

Hieraus erhellt, dass die von AALST gegebenen Zahlen in den mit ‚Length of Lüs in Chinese inches' und ‚Length of Lüs reduced to 120th parts . . .' überschriebenen Columnen, so wie sie gegeben,

---

[1] Bemerkt sei, dass die Zahl für Tschong-lü richtig lauten muss $6^{II}\ 5^{III}\ 8^{IV}\ 3^{V}\ 4^{VI}\ 6^{VII}$ und nicht wie nach Obigem aus AALSTS Angabe folgen würde $6^{II}\ 5^{III}\ 8^{IV}\ 2^{V}\ 4^{VI}$.

[2] Tu-shu *l. c.* fol. 10 recto. ff.

[3] 變律非正律、故不爲宮也. Vgl. Tu-shu *l. c.* fol. 11, recto.

nach jeder Richtung hin unzutreffend sind. Die Werthe der Lüs in chinesischen Zollen, den Zoll zu zehn Linien u. s. w. decimal getheilt, hätte er, abgesehen von anderen Werken, schon aus dem Yüe-ling des Li-ki entnehmen können.

Bereits durch diese Fehler in den Angaben bezüglich des chinesischen Musiksystems wäre allen auf die Vergleichung derselben gebauten Schlüssen das Fundament entzogen, umsomehr also, nachdem auch die Angabe bezüglich des europäischen temperirten Systems der Voraussetzung nicht entsprechen. Nach den Angaben von Aalst soll die Tafel in der letzten Columne die Werthe nach unserer temperirten chromatischen Scala geben.[1] Dass er dabei nur unser gleichschwebend temperirtes Tonsystem im Auge haben kann, erhellt zur Genüge aus seinen Worten selbst, wenn dabei auch den Begriffen, welche in der Akustik und Musik mit gewissen terminis technicis verbunden werden, nicht genügend Rechnung getragen wird. Erstlich versteht man in der Akustik unter Komma schlechthin den Bruch 80:81, fürs zweite ist es nicht wahr, dass unser Ohr unter allen Umständen die Veränderung eines Intervalls um ein Komma (Vergrösserung oder Verkleinerung) nicht vertrüge[2] und drittens ist es unrichtig, dass die Temperatur nur eine kleine, für das Ohr fast unmerkbare Abweichung von der absoluten Reinheit der Intervalle ist, welche unsere Scala bilden.[3]

---

[1] Aalst *l. c.*, p. 12: ‚In order to illustrate fully the difference between the 12 lüs and the 12 semitones of our chromatic scale (tempered form), I give here a table showing the names of our notes corresponding to the Chinese lüs, the length of each lü in Chinese inches, according to the best and most reliable Chinese critics; and the same length reduced to 120th parts of an inch and compared with the numerical values of our notes.‘

[2] Hierbei ist wesentlich zwischen Zusammenklang und Nacheinanderklang, der Art der Intervalle, und der grösseren oder geringeren Schulung des Ohres zu unterscheiden.

[3] Aalst, *l. c.* p. 8: ‚Temperament denotes a small, and to the ear almost imperceptible, deviation from the absolute purity of intervals which compose our scale. It is well known, that 12 perfect fifths employed within the space of an octave (like the 12 Chinese sounds) exceed the ratio of the octave, or that of 2 to 1, by the ditonic (?) comma, a small interval expressed by the ratio of

In unserer gegenwärtig herrschenden gleichschwebenden Temperatur schreitet man von jeder der zwölf Tonstufen innerhalb der Octave zur nächsten, stets durch das gleiche Intervall, nämlich 1·059463 . ., das ist $\sqrt[12]{2}$, während die Saitenlängen um das constante Intervall 0·943874, das ist $1:\sqrt[12]{2}$ abnehmen.[1] Schreitet man nach reinen Quinten (3:2) fort, dann wird die zwölfte Quinte um das Intervall $531441:524288 = 3^{12}:2^{19}$ höher als die Octave, oder nahe um 74:73. Vertheilt man nun diese Abweichung von $531441:524288 = 3^{12}:2^{19}$ gleichmässig auf alle zwölf Quinten, so ist der Werth für die m-Quinte mit $(\sqrt[12]{524288}:\sqrt[12]{531441})^m = [(2:3).\sqrt[12]{2^7}]^m$, also die erste mit $(2:3).\sqrt[12]{2^7}$, die zweite mit $(2:3)^2.(\sqrt[12]{2^7})$ u. s. w. zu multipliciren. Dies heisst aber nichts anderes als, dass der Werth für die Quinte $\sqrt[12]{2^7}$ angenommen wird, das ist der Werth der Quinte in der gleichschwebenden Temperatur.[2] Nun und gerade in unserer gleichschwebenden Temperatur werden Töne einander gleichgesetzt, die an sich theoretisch um das Intervall eines Komma verschieden sind. Solange es sich um Nacheinanderklänge handelt, fällt es eben bei gewissen Intervallen sehr schwer, den Unterschied um ein Komma, also um $81:80 = (3^4:2^4):5$ zu erkennen, wie jeder Musiker weiss und der geniale Verfasser der Lehre von den Tonempfindungen gleichfalls hervorhebt.[3]

531441 to 524288. Our ear is so constructed that it cannot endure the excess or deficiency of a whole comma in any interval without being offended, and therefore it has been found expedient to diminish each fifth by one-twelfth of the ditonic comma, instead of diminishing only one fifth by the entire comma.

[1] Die Darstellung in Divisions- statt in Bruchform wurde aus typographischen Gründen hier und im Folgenden gewählt.

[2] Denn $(3:2).(2:3).(\sqrt[12]{2^7}) = \sqrt[12]{2^7}$ und die Quinte ist der achte Ton in der chromatischen Scala, der also sieben Intervalle vom Grundton absteht.

[3] HELMHOLTZ, *l. c.*, p. 525 Anm. ‚Ich finde es in der Folge *c-e-g* allein, isolirt von anderen Theilen der Scala schwer zwischen der natürlichen und pythagoräischen Terz mit Bestimmtheit zu wählen.' Die reine Terz hat das Verhältniss $^5/_4$, die gleichschwebend temperirte nahe (5:4).(127:126) die pythagoräische (5:4).(81:80). Letztere ist also um ein Komma verändert.

Aehnliches gilt auch bezüglich des Fehlers der zwölften Quinte im Quintenzirkel gegen die Octave des Grundtons, nämlich ein $3^{12}:2^{19}$ der sich um den Betrag von $5.(3^8:2^{15})$ von einem Komma unterscheidet, ja Helmholtz hält sogar unter Umständen bei einem Nacheinanderklang die Verfälschung der Octave um dieses Intervall für unerheblich, denn er sagt: ‚Schon Aristoxenus wusste, dass man im Quintenzirkel fortschreitend bei der zwölften Quinte wieder auf einen Ton komme, der (wenigstens nahehin) eine höhere Octave des Ausgangstones ist. Also in der Reihe: *f-c-g . . . ais-eis* identificirte er *eis* mit *f*, und damit war die Reihe der durch den Quintenzirkel zu bildenden Töne abgeschlossen. Die Mathematiker widersprachen zwar, und sie hatten Recht, insofern bei ganz reinen Quinten das *eis* ein wenig höher als *f* ist. Für die praktische Ausführung war aber dieser Fehler ganz unerheblich und konnte in der homophonen Musik namentlich mit vollem Recht vernachlässigt werden.‘[1] Mein Ohr allerdings verträgt jetzt nach langjähriger Schulung eine derartige Verfälschung des achten Tones der diatonischen Leiter nicht mehr recht, wenn nach dem Grundton unmittelbar gleich die Octave angeschlagen wird,[2] da dies fast einem Zusammenklang gleichkommt.

Sehen wir uns nun nach diesen Vorbemerkungen die letzte Columne in Aalsts Tafel an, ob sie thatsächlich, wie es nach seinen Worten der Fall sein müsste, die Werthe der Pfeifenlängen für die Töne unseres gleichschwebend temperirten Tonsystems enthält. Wir wollen uns nicht lange damit hinhalten das Princip aufzusuchen, nach dem diese Columne mit der Ueberschrift ‚Required Length of Tubes to render corresponding Western Notes‘ zusammengestellt ist, sondern einfach den Nachweis liefern, dass sie im Widerspruch mit den dortselbst aufgestellten Sätzen, die Längen für das temperirte System nicht enthält.

---

[1] Helmholtz *l. c.*, p. 444. Ich habe diese Bemerkungen gleich hier angereiht, weil sie für die Besprechung der weiteren Schlüsse von Aalst später von Bedeutung werden.

[2] Zu Anfang des Unterrichtes im Blasen verträgt das ungeschulte Ohr noch grössere Abweichungen.

Unter den angegebenen Längen der Pfeifen sind jene für grosse Terz, Quart, Quinte, grosse Septime gegebenen die Werthe für das natürliche also untemperirte System, nämlich (4:5), (3:4), (2:3), (8:15). Für die kleine Septime stellt sich die Länge dar durch (5:9).(81:80) (das *F*-verwandte *B*), während für die grosse Sext sich (3:5).(239:240), für die kleine Sext (5:8).(253:250) ergibt, Werthe, welche jenen für die gleichschwebende Temperatur nämlich (3:5).(242:244) und (5:8).(254:252) naheliegen.[1] Die kleine Secunde wird durch das Verhältniss (15:16).(81:80).(24986:25000) für die Pfeife markirt, die grosse Secunde durch (8:9).(3138:3125), die kleine Terz durch (8:9).(24:25).(24705:25000) und die verminderte Quinte durch (3:4).(24:25).(24706:25000).

Unter diesen sämmtlichen Werthen ist kein einziger, der der gleichschwebenden Temperatur entspräche, ja es kann hier überhaupt von keiner Temperatur gesprochen werden, da die Hauptintervalle nach dem natürlichen untemperirten System gegeben sind und die Töne mit sich im Widerspruch stehen.

Wie immer auch Herr AALST zu diesen Zahlen gekommen sein mag, soviel ist mathematisch sicher, dass er sich selbst täuscht, wenn er dieselben im Einklang mit den folgenden Worten (*l. c.*, p. 8) hält: ‚That is what we call temperament in Western music, and it is the absence of it that causes some of the Chinese intervals, to appear to us either too high or too flat. We will prove (?) mathematically (?!) the difference when speaking of the diatonic scale.'

Dass unter diesen Verhältnissen die weiteren Folgerungen hieraus, so wie der Vergleich[2] der beiden Musiksysteme ebenso verfallen wie die Behauptung von der höhern Octave in der praktischen Musik der Chinesen, braucht wohl nicht erst besonders betont zu werden.

Einer gleichen Täuschung, wie die wirklichen Verhältnisse zeigen, ist wohl auch der Satz zuzuschreiben: ‚The Chinese gamut also contains eight degrees, but these being a series of perfect fifths

[1] Welche jedoch den Werthen für grosse und kleine Terz widersprechen, durch deren Umkehrung kleine und grosse Sext erhalten werden soll.

[2] AALST *l. c.*, p. 21.

brought within the compass of an octave, without having undergone any temperament, they form irregular intervals incompatible with our tempered instruments.'[1] Auch die folgenden Worte sind mit Rücksicht auf die einstimmige Musik, also ohne harmonischen Zusammenklang, nicht zutreffend: ‚Experience teaches us, and it is proved mathematically, that if the following series of perfect fifths *C, G, D, A, E* is not tempered, the *E* last obtained will be found too sharp to form a true major third to the note *C*. Indeed, the third thus obtained is so sharp as to be absolutely offensive (?) to the ear. If we continue the above series we shall find defects in all other intervals.'[2] Die durch den Quintenzirkel erlangte Terz ist die pythagoräische (5:4).(81:80), während die natürliche, reine, also untemperirte Terz $^5/_4$ ist. Ich habe bereits oben (p. 134) den Ausspruch HELMHOLTZ' bezüglich der pythagoräischen Terz angeführt, aus dem erhellt, dass sie in einstimmiger Musik, wie der chinesischen zum Beispiel, keineswegs ‚absolutely offensive' sei, sondern dass im Gegentheil das Ohr in der Wahl zwischen beiden im Zweifel sein kann.[3] Dass jedoch die chinesische Musik Harmonie nicht kennt, gibt auch VAN AALST in den später citirten Worten ausdrücklich zu.

Abgesehen von jenen Stellen, welche schon nach dem Vorgeführten einer Correctur bedürfen, sind in der folgenden Ausführung VAN AALSTS mehrfache Täuschungen wahrzunehmen, die durch die

[1] Zur Klarstellung der vorliegenden Täuschung diene folgende Vergleichung:

Stufe	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
Untemperirt	1	$^9/_8$	$^5/_4$	$^4/_3$	$^3/_2$	$^5/_3$	$^{15}/_8$	2
Intervall		$^9/_8$	$^{10}/_9$	$^{16}/_{15}$	$^9/_8$	$^{10}/_9$	$^9/_8$	$^{16}/_{15}$
Nach Quinten pythagoräisch	1	$^9/_8$	$^5/_4 . ^{81}/_{80}$	$^3/_2 . ^{15}/_{16} . ^{81}/_{80}$	$^3/_2$	$^5/_3 . ^{81}/_{80}$	$^{15}/_8 . ^{81}/_{80}$	2
Intervall		$^9/_8$	$^9/_8$	$^9/_8$ $^{256}/_{243}$	$^9/_8$	$^9/_8$	$^{256}/_{243}$	
Chin. Tonstufen-Bezeichnung	Tonica	Secunde	Terz	alter. Quint	Quint	Sext	alter. Octav	Octav
Praktische Scala	1	$^9/_8$	$^5/_4 . ^{81}/_{80}$	$^{27}/_{19}$	$^3/_2$	$^5/_3 . ^{81}/_{80}$	$^{27}/_{14}$	2
Intervall		$^9/_8$	$^9/_8$	$^{64}/_{57}$ $^{19}/_{18}$	$^9/_8$	$^{16}/_{14}$	$^{28}/_{27}$	

[2] AALST *l. c.*, p. 21.

[3] Und doch verträgt das Ohr die pythagoräische kleine Terz (6:5).(80:81), welche sich um ein Komma von der reinen kleinen Terz unterscheidet, sehr gut selbst im Zusammenklang, s. HELMHOLTZ *l. c.*, p. 538.

eingefügten Bemerkungen hinreichend gekennzeichnet sind. ‚The *D*, *E*, *A* and *B* of the Chinese scale are too sharp (?!), the *F* is nearly *F*♯ (??) and the octave *C* (die es in der hier gedachten Form gar nicht gibt) is unbearable to foreign ears. In practice, however, the Chinese are able to flatten or sharpen the notes according to requirements;[1] but the intervals, the thirds principally (sic!) are never correct.

The third was long considered an imperfect consonance; it is only since the introduction of temperament that the third in Western music has been classified among the perfect consonances. (So?! seit wann und von wem? von einem Musiker bis zum Jahre 1900 sicher nicht.)[2] The Chinese, like the ancient Greeks, recognise only the fifth, the fourth, and the octave as consonances. (So? wohl deshalb, weil sie überhaupt keine Harmonie, also weder Consonanzen noch Dissonanzen kennen?)

If Chinese melody were accompanied by chords of their sharp thirds (?), the effect would be to a foreigner an intolerable cacophony. (So!) However, the melody of the Chinese being always unsupported, the dissonances are less apparent (natürlich, weil es bei einstimmiger Musik überhaupt keine geben kann) and it approaches more closely to just intonation.'[3] Die logischen Widersprüche hierin sind nur eine natürliche Folge des Ausserachtlassens der totalen Verschiedenheit von unserem gegenwärtigen europäischen Tonsystem und jenem der Chinesen. Man darf auch das letztere nicht mit der neapolitanischen Elle messen, wie AMBROS sich in seiner Geschichte der Musik ausdrückt. Hierauf ist wohl auch die widersprechende Schreibweise der gleichen, ja identischen Melodie auf p. 27 und p. 50 *l. c.* zurückzuführen, die in dieser Notirung allerdings eine Argumentation ad hominem, im Sinne einer Deductio ad absurdum bezüglich Auffassung für Herrn AALST hätte vielleicht abgeben können.

[1] Weil sie ein gutes Gehör haben und als praktische Musiker die Speculationen musikalisch unempfindlicher Theoretiker nach ihrem Werth, also für Nichts taxiren. Unterstrichen habe ich.

[2] Da sie als unvollkommene Consonanzen beim Contrapunkt gelten.

[3] AALST *l. c.*, p. 22, unterstrichen wurde von mir.

Wenn Aalst möglicher Weise nie Gelegenheit hatte — was bei Clavierspielern,[1] welche ausserdem kein anderes Instrument, sei es Blas- oder Saiteninstrument spielen, stets der Fall ist — in einem Orchester oder an Blas- und Saiteninstrumenten bezüglich des Gesagten die gegentheiligen Erfahrungen zu machen, so hätte er doch bei Abfassung seines Elaborates im Jahre 1884 die epochemachende und geniale Arbeit H. Helmholtz', *Die Lehre von den Tonempfindungen*, einsehen sollen, deren vierte Auflage bereits 1877 erschien.

Weil das chinesische System der Diatonik identisch ist mit dem pythagoräischen, so gilt auch von ihm alles, was Helmholtz nach praktischen Versuchen, welche jeder mit musikalischem Gehör nach eigener Erfahrung bestätigt finden kann, von diesem sagt. Ich verweise speciell auf die p. 508 bis 510 incl. — Soviel ist sicher, dass selbst für eine harmonische Musik der qualitative Unterschied zwischen dem pythagoräischen und unserem gleichschwebenden System nicht der von einer Kakophonie zum reinen Wohllaut ist. Man kann dies auch bei Helmholtz *l. c.*, p. 508 erörtert finden, wo er den diesbezüglichen Passus über eine Anwendung des pythagoräischen Systems auf unsere gegenwärtige specifisch harmonische Musik mit den Worten schliesst: ‚Jedenfalls ist aber das gleichschwebende System alles zu leisten im Stande, was das pythagoräische leistete, und zwar mit weniger Mitteln.'

Mit Rücksicht auf die früher citirten Worte van Aalsts will ich mir nur erlauben, die markantesten Dinge aus Helmholtz' genanntem Werke anzuführen, die wohl hinreichend zeigen, dass van Aalst sich über das Verhältniss des chinesischen Systems zu unserem gleichschwebenden infolge seiner unzutreffenden Zahlenangaben, bedeutend täuschte.

Helmholtz sagte zum Beispiel an einer Stelle:[2]

---

[1] Nichtfachmusiker selbstverständlich.

[2] *l. c.*, p. 510.

‚Der Hauptfehler unserer gegenwärtigen[1] temperirten Stimmung liegt also nicht in den Quinten; denn deren Unreinheit ist wirklich nicht der Rede werth und macht sich auch in Accorden kaum bemerklich. Der Fehler liegt vielmehr in den Terzen, und zwar ist er nicht veranlasst dadurch, dass man die Terzen durch eine Folge unreiner Quinten bestimmt hat, sondern es ist der alte Fehler des pythagoräischen Systems' (das mit dem chinesischen gleich ist), ‚dass man die Terzen mittelst einer aufsteigenden Folge von vier Quinten bestimmt. Die reinen Quinten sind hier sogar noch schlimmer als die unreinen.'

Ferner heisst es an einer anderen Stelle:[2] ‚Die Orchesterinstrumente können ihre Tonhöhe meist ein wenig verändern. Die Streichinstrumente sind ganz frei in ihrer Intonation, die Blasinstrumente können durch schärferes oder schwächeres Blasen den Ton ein wenig in die Höhe treiben oder sinken lassen. Sie sind zwar alle auf temperirte Stimmung berechnet, aber gute Spieler haben die Mittel, den Forderungen des Ohres einigermassen nachzugeben. Daher klingen Terzengänge auf Blasinstrumenten, von mittelmässigen Musikern ausgeführt, oft genug verzweifelt falsch, während sie von gut gebildeten Spielern mit feinem Ohr ausgeführt, vollkommen gut klingen können.'

Hiezu gestatte ich mir, der bereits als 13jähriger Junge an Stelle seines Lehrers in einem guten Orchester geblasen hat, eine praktische Bemerkung zu machen, welche ich noch stets und immer bei den besten Orchestern bestätigt fand.

Gerade in der freien Beweglichkeit der Saiteninstrumente liegt die einzige Möglichkeit eines erträglichen Zusammenklangs bei einem guten Orchester. Der Bläser kann seinen Ton nur in gewissen Grenzen bezüglich der Tonhöhe verändern, über dieselbe hinaus wird es zu einer Unmöglichkeit. Daher rührt es, dass am Ende einer längeren Ouverture — selbst in unserem allervorzüg-

[1] D. h. von SEBASTIAN BACH angefangen, der sein Clavier bereits gleichschwebend temperirt stimmte, oder besser von BEETHOVEN an, der in seinen Compositionen von der gleichschwebend temperirten Stimmung vollen Besitz ergriff.

[2] HELMHOLTZ *l. c.*, p. 523.

lichsten Opernorchester, wie ich noch jederzeit bestätigt fand — eine fühlbare Verstimmung des Orchesters eintritt. Infolge des Einflusses der Wärme sinkt bei den Saiteninstrumenten die Tonhöhe, wogegen sie bei den Blasinstrumenten steigt,[1] und zwar so, dass der Bläser dies nicht mehr mit seinen Lippen ausgleichen kann. Aber auch für die Saiteninstrumente ist eine plötzliche Aenderung der Applicatur im Laufe des Spieles undenkbar, weswegen der fühlbare Unterschied in der Tonhöhe zwischen Saiten- und Blasinstrumenten eintritt. Erst am Schlusse der Ouverture ist es durch eine kleine, den meisten Zuhörern entgehende Pause möglich, dass sich die Saiteninstrumente durch Aenderung der Applicatur mit den Blasinstrumenten in Einklang setzen können, weswegen dann bei guten Orchestern (d. h. bei vorzüglichen Musikern) der folgende Entract wieder in einträchtiger Stimmung beginnt. Dies findet aber nur bei vorzüglichen Orchestern statt. Bei mittelmässigen Musikern, die davon keine Kenntniss haben, steigt die Verstimmung bis zu einer Kakophonie für ein wahrhaft musikalisches Ohr, der man am Schlusse des ersten Actes durch gräuliches Stimmen abzuhelfen sucht, um nach Beginn der Musik zum zweiten Acte in Kürze wieder auf dem ohrenquälenden Zwiespalt anzulangen. Hieran erkennt man am besten die Güte eines Orchesters, daraus folgt aber auch, da diese Verstimmung mehr beträgt als die Verfälschungen unseres temperirten Tonsystems, dass bei einem den natürlichen Verhältnissen näheren Tonsystem diese Verstimmung zu einem ohrenquälenden, unerträglichen Missklang führen müsste, ja dass überhaupt keine Einheit der Stimmung selbst für kürzere Zeit zu erhalten wäre.

Das bisher Angeführte hat, wie ich hoffe, zur Genüge gezeigt, dass alles das, was man dem chinesischen Tonsystem in die Schuhe schob, nicht zu Recht besteht und dass das chinesische Tonsystem für seine Zwecke nicht wesentlich schlechter ist als unser gleichschwebend temperirtes für unsere. Die Chinesen kennen keine

[1] Durch die Wärme dehnen sich die Saiten aus, die Spannung wird geringer, somit der Ton tiefer, bei den Blasinstrumenten hingegen wird die Luft dünner und infolge dessen der Ton höher.

harmonische, sondern nur homophone, einstimmige Musik, wir hingegen hören nur mehr harmonisch — wenn auch mehr oder weniger verfälscht — bei einstimmiger Musik.

Ehe ich zur Frage über den eigentlichen Grund der sonderbaren Einwirkung chinesischer Musik auf wahrhaft musikalisch gebildete europäische Ohren eingehe, will ich noch die Frage der absoluten Tonhöhe der chinesischen Noten berühren.

Hierüber wurde bisher in folgender Weise geurtheilt: ‚What was the real pitch of the first huang-chung tube?

The size, capacity, and material of the tubes have so often been changed during the successive dynasties that it has become almost impossible to form any acceptable conclusion on this subject.

Père Amiot, who died more than a century ago, gives *F* as the equivalent of huang-chung; but he says himself in his works that he adopted this key because the strains of his harmonium impressed his Chinese hearers much more when he was playing in the key of *F* than when he played in any other key.

The present pitch approaches our *D* ($601^1/_2$ vibrations per second) as nearly as possible. The principal fixed instruments, as the yün-lo, the shêng, the flute, all give *D* as tonic.[1]

Dies ist wohl nicht ganz richtig, die Länge der Pfeife für Hoang-tschong variirte nicht allzusehr, wenn man die betreffenden Angaben nach ihrer richtigen Bedeutung mit einander vergleicht, trotzdem die Einheit des Längenmasses grösseren Variationen unterworfen war. Da man es ferner positiv nicht mit kubischen Pfeifen zu thun hat, sondern mit solchen, wo die Tiefe der Pfeife gegenüber der Länge klein ist,[2] so kann höchstens die Unkenntniss über die Art des Anblasens und sonach über den vertiefenden Einfluss des Mundstückes Schwierigkeit machen. Da aber die Chinesen, wie die Angabe der Pfeifenlängen zeigt, die gewiss mit dem prak-

---

[1] AALST *l. c.*, p. 13. ‚Tonica‘ (? sic!).

[2] Bei der längsten Pfeife ist der Durchmesser etwa $^1/_{30}$ der Länge, bei der kürzesten etwa $^1/_{15}$.

tischen Gehör auf die Richtigkeit der Tonhöhe controlirt wurden, keine diesbezügliche Correction ergeben, so ist anzunehmen, dass derselbe sehr gering war.

Wenn der Angabe van Aalsts zu trauen wäre, dass für die Jetztzeit Hoang-tschong mit *D* von 601·5 Osc. identisch ist, so hätte man allerdings eine Möglichkeit den vertiefenden Einfluss zu berechnen. Ich habe aber gegründete Bedenken gegen diese Angabe.

Das Entscheidende hier wäre nämlich nur, ob man thatsächlich beobachtete, dass beim Instrumente Yün-lo der Hoang-tschong *D* sei, ich hatte eben leider keine Gelegenheit, hierüber eigene Beobachtungen anstellen zu können und erlaube mir deshalb an dieser Angabe zu zweifeln, weil das Instrument Shêng und die Flöte nichts beweisen.[1]

Denn auch bei uns war früher der tiefste Ton der Flöten *D* und trotzdem diese Flöte kein transponirendes Instrument ist, nannte man sie Flöte in *D* statt Flöte in *C*, die Terzflöte Flöte in *F* statt Flöte in *Es* etc., obwohl die erstere vollkommen im Einklange stand mit einer Clarinette in *C*, die zweite mit einer Clarinette in *Es*.

Die sechs Löcher der früheren Querpfeifen oder Flöten, gebohrt lediglich nach der Stellung der Finger, konnten eben keinen tieferen Ton zulassen als *D* und gaben die Tonart *D*-dur. Daher hatte sich die obige widerspruchsvolle Bezeichnung der Flöten gebildet, die nunmehr dank der zweckmässigen Energie und Kritik Berlioz'[2] endlich ausser Curs ist.

Daraus aber, dass bei transponirenden Instrumenten das in der Notenschrift geschriebene *C* gegriffen einen anderen Ton hören lässt, wie z. B. auf der *B*-Clarinette ein *B*, auf der *A*-Clarinette ein *A*, auf dem *F*-Horn ein *F*, auf dem englischen Horn ein *F* etc., folgt noch lange nicht, dass dieser Ton, also z. B. das *B*, das *A* oder das *F* die Tonica sei. *B*-Clarinetten können bei Tonica *Es*, bei Tonica *C*, selbst bei Tonica *A* etc. gebraucht werden, wie die Partituren zur Genüge zeigen.

---

[1] Ich fand die chinesische Flöte in hoher Stimmung stehend, aber nicht so, dass chin. *C* unser *D* wäre.

[2] H. Berlioz, Instrumentationslehre, Flöte.

Hierbei hat der Verfasser den musikalischen Begriff, welcher dem Worte Tonica zukömmt, ausser Acht lassend, sich wohl philologisch einen Begriff für das Wort Tonica abgeleitet, ebenso wie später[1] für Subdominante, Subtonica, der mit dem musikalischen Begriffe dieser Ausdrücke im Widerspruch steht.

Er verwechselte Tonica, den beherrschenden Ton, nämlich die Tonart bezeichnend, der Bedeutung Grundton nach mit dem tiefsten Ton des Instrumentes; sub nahm er in der Bedeutung ‚hinter etwas nachfolgen', und weil beim Spielen der diatonischen Leiter in der Richtung von den Tönen wenigerer zu jenen mit zahlreicheren Schwingungen, nach der Tonica die Secunde folgt, nannte er sie Subtonica, die Sext, welche nach der Quint, der Dominante, folgt, Subdominante. Dies widerstreitet aber allem musikalischen Gebrauch: Subdominante ist die Quarte und nicht die Sext, und zwar die Quarte als Unterquinte im Quintenzirkel. Unter Subtonic ist wohl das Subsemitonium der Alten, oder wie wir jetzt sagen der Leitton, das ist die siebente Stufe der Tonleiter, der Ton vor der Octave der Tonica, nicht aber die Secunde zu verstehen, also *H* (oder nach englischer Bezeichnung B^2) und nicht *D*. Was wäre nach ihm der Subbass der Orgel? Warum hat aber der Verfasser im Jahre 1884 die Tonhöhen noch nach einem *A* von 901 Osc. (d. i. 450·5 Schwingungen) angegeben, einer Stimmung, bei der die Männerstimmen krähen, die Frauenstimmen quicken müssen, nachdem bereits im Jahre 1857 die Pariser Stimmung mit 870 Osc. simpl. (d. i. 435 Schwingungen) eingeführt wurde, welche jetzt in allen Orchestern als Normal-*A* herrscht, und einen halben Ton etwa tiefer ist als die hohe Stimmung (genauer $^3/_{10}$ Ton).

Bei den Clavieren der Europäer in China scheint allerdings noch die hohe Stimmung zu herrschen, denn eine Quinte in der Tonfolge,

---

[1] AALST, *l. c.*, p. 20.

[2] Wobei unser *B* als *B* flat bezeichnet wird. Diese englische Ausdrucksweise ist nicht fix, habe ich doch in englischen Ausgaben auch ‚Clarinette in $B^{\flat}$' gelesen, wo zweifelsohne *B* flat stehen soll, was zu Irrthümern Veranlassung geben kann.

die nach meinem Gehör *A—E* gewesen wäre, stellte sich auf dem Claviere als *As—Es* dar.[1]

Rechnet man unter Annahme von 601·5 Osc. simpl. für Hoang-tschung der Jetztzeit sich die Länge der gedeckten Pfeife, welche diesem Ton entspricht, ohne auf die Vertiefung durch das Anblasen Rücksicht zu nehmen, so findet sich als Länge 288·1 *mm*. Da der chinesische Fuss der Jetztzeit 358 *mm* hat, so ergibt sich die Länge der Pfeife gleich 8″048 in Decimalabtheilung des Zolles. Ich glaube nun nicht, dass die Exegese: ‚Huang chung[2] or the first tube, was 1 foot in length in reality, but that foot was considered as being only 9 inches, because 9 is perfectly divisible by 3, whereas 10 is not' den Sinn der citirten Stelle[3] richtig wiedergibt, sondern dass der Gedanke sei: Die Pfeife Hoang-tschong gilt als Einheit, die wahre Länge derselben ist 9 Zoll. Es scheint mir nämlich inconsequent und dem chinesischen Denken widersprechend, dass man lediglich den Fuss in 9 Zoll, die Zolle aber in 10 Linien, die Linien in 10 Punkte u. s. w. eintheile. Für diese meine Auffassung spricht ausser einer Stelle[4] auch das folgende Raisonnement:

Wäre es richtig, dass bei diesen Angaben lediglich der Fuss in 9″ getheilt werde, während alles andere Decimal bliebe, dann würden wir für die Länge der Pfeife 7″242 setzen müssen. Nun findet sich aber in den chinesischen Angaben des Song-schu[5] eine Tabelle, wo neben dem alten Mass für den Quintenzirkel, mit Hoang-tschung als Ausgangston beginnend, sich auch ein neues Mass angegeben findet, das sich als unsere gleichschwebende Temperatur entpuppt. Die Werthe an dieser Stelle sind nämlich: 9″;

---

[1] Ich glaubte anfangs, obwohl mir dies unerklärlich schien, dass ich infolge längeren Mangels eines musikalischen Vergleiches die Sicherheit in der absoluten Tonhöhe vielleicht doch etwas verloren hätte.

[2] Aalst, *l. c.* p. 11.

[3] 此黃鐘之體數也十分斷用之九以爲十.

[4] Tu-shu *l. c.* 48, 2, 12, v. 孟康曰、得一寸則所謂得九寸也言一者張法辭。

[5] Tu-shu *l. c.* 50. K. 4, 2 recto.

6″01; 8″02; 5″36; 7″15; 4″79; 6″38; 8″49; 5″70; 7″58; 5″09; 6″77; 9[1].

Wäre die 9-Theilung des Fusses, aber die Decimaltheilung des Zolles richtig, dann fiele unser Werth 7″242 nahe auf die vierte Quinte, d. i. die Terz des Ausgangstones Hoang-tschung. Dies ist aber undenkbar, da sonst die Länge für Hoang-tschung (basirend auf AALSTS Angabe 601·5 Osc. simpl.) jene für Ku-si wäre. Hingegen fällt ganz in Uebereinstimmung mit den früher bezüglich der Flöte und ihrem tiefsten Ton beigebrachten Thatsachen (p. 143), unter Beibehalt der durchgehenden Decimaltheilung, die Länge unserer Pfeife für *D* nahe vollständig mit der Länge für die dritte Quinte (8″02) zusammen, weil unser Werth 8″048 ist. Diese dritte Quinte ist aber nach unserer europäischen Bezeichnung *D*, wenn Hoang-tschung *C* ist. Damit decken sich auch meine Erfahrungen an Ort und Stelle, wo ich, selbst Flötenbläser der in hoher und tiefer Simmung geblasen, die chinesischen Flöten als hohe Stimmung empfand, wenn ich die Tonhöhe mit dem Griff verglich. Da ich wegen der erforderlichen Ausdehnung eine detaillirte Berechnung der Tonhöhe von Hoang-tschung für die verschiedenen Zeitepochen einer späteren Arbeit vorbehalten muss, gebe ich hier nur für verschiedene Längenannahmen des chinesischen Fusses die Tonhöhe einer gedeckten Pfeife von 9″ chinesischem Mass des betreffenden Fusses.

1′ chinesisch gleich	358	325·4	298·3	276·2	255·7 *mm*
Osc. simpl. für eine Pfeife von 9″	537·8	591·8	645·6	681·2	753·0 „
Tonhöhe dieser Pfeife nach hoher Stimmung	*C*	nahe *D*	nahe *Dis*	zwischen *E*—*F*	nahe *Fis*
Tonhöhe dieser Pfeife nach Normal-*A* 870 Osc.	etwas tiefer als *Cis*	etwas höher als *D*	etwas tiefer als *E*	etwas tiefer als *F*	in der Mitte zwischen *Fis*—*G*.

Am Schlusse dieser vorläufigen rhapsodischen Bemerkungen will ich auf Grund eigener Beobachtungen und meiner langjährigen

[1] Genau nach dem Original, das alle Angaben in Decimaltheilen des Zolles macht.

musikalischen Praxis und Studien, sowie der subtilsten Uebung meines Gehörs mein Urtheil über die Musik der Chinesen zusammenfassen.

Nicht in der Abweichung des chinesischen Tonsystems von unserem temperirten liegt die Ursache des abstossenden Eindruckes der chinesischen Musik auf unsere Ohren; denn diese geringen Unterschiede fallen bei einer einstimmigen, jeder harmonischen Grundlage und Begleitung entbehrenden Musik nicht ins Gehör, und dies umsomehr, als die gleichschwebende Temperatur für die Chinesen, wie angedeutet, seit längerer Zeit keine terra incognita ist. Und darum liegt kein Unterschied gegen unsere Töne vor, wie auch der ausgezeichnetste Virtuose des Orchesters, Hector Berlioz, bestätigt.[1]

Der Hauptunterschied liegt in der wesentlich auf einem anderen Princip als bei uns beruhenden Stimmführung der Melodie, Mangel jeder harmonischen Grundlage[2] und vor allem im Mangel an Empfindung für sinnliche Klangschönheit. In dieser Beziehung däuchten mir die Chinesen blutsverwandt mit unseren hochmusikalischen Czechen. Wer so eine herumziehende böhmische Capelle gehört (Clarinette in *D* oder *Es*, Bombardon, Trompete), der kann sich eine Vorstellung von chinesischer Musik machen.

Dieser gottesjämmerlich leere, jeder sinnlichen Klangschönheit entbehrende Schall möchte einen zur Verzweiflung bringen, geradeso wie ein chinesischer Musikvortrag.

Man findet diesen Mangel an Empfindlichkeit für Klangschönheit in Europa häufiger als man erwarten sollte. Ich erinnere mich sehr genau vor einem Jahre etwa in einer südslavischen österreichischen Gegend in ähnlich haarsträubender Weise die tiefsinnige Melodie der österreichischen Volkshymne von Vater Haydn durch eine analog zusammengesetzte Capelle in erschrecklicher Weise verballhornt und zu einem unleidlichen Ohrengeschinde herabgewürdigt gehört zu haben. Die *Es*-Clarinette schrie vorlaut und infolge dessen

---

[1] *Orchesterabende.* Hector Berlioz, II. Bd., p. 33 (deutsche Ausgabe von Pohl).

[2] Um die chinesische Musik europäischen Ohren verständlich zu machen, habe ich bis jetzt ein Lied so harmonisirt, dass es den chinesischen Eindruck wiedergibt, im Laufe der Zeit hoffe ich mehrere bearbeiten zu können.

mit widerlichem Gekreische die im Rhythmus und Tempo total vergriffene Melodie, die Trompete platzte mit ihrer Begleitung, deren Tonhöhe weder mit der melodieführenden Stimme, noch mit dem Bass im Zusammenhang war, dazwischen, während das Bombardon katzenjämmerlich den Bass dazu grunzte, und das unmusikalischeste Instrument, das Schosskind musikalisch sein wollender unmusikalischer Musikbolde, die grosse Trommel auf jedem guten Takttheil sinnlos dazu pumperte. Dies war die getreueste Copie chinesischer Musik, wie man sie in chinesischen Theatern verkosten kann, mit den Mitteln unseres europäisch gleichschwebenden Tonsystems hervorgebracht, ohne dass ein Unterschied gegen die Tonhöhe der Chinesen wahrzunehmen gewesen wäre.

Und so wie unsere hochmusikalischen Slaven der deutschen Erziehung für Klangfülle und Klangschönheit bedürfen, um wahrhaft schöne musikalische Werke zu schaffen, wie ein Smetana und Dvořak, so bedürfte es nur einer speciellen Erziehung des chinesischen Ohres für Klangschönheit, um die Wunder der chinesischen Musik dem Europäer geniessbar zu machen.

Textkritische Glossen zu den Proverbien Cap. 23 und 24.

Von

D. H. Müller.

Mein verehrter Freund und College Gustav Bickell hat in dieser *Zeitschrift*, Band v, S. 271 ff. den ‚Die Worte der Weisen' überschriebenen Anhang zu den Proverbien behandelt und dabei eine Reihe von textkritischen Verbesserungen und Umstellungen vorgenommen, die theilweise sehr glücklich, mindestens aber sehr anregend und lehrreich sind, weil sie die ungesunden Stellen und die Schwächen des Textes klarlegen. Ich werde hier, zum Theil in Anschluss an Bickell, einige Textesherstellungen vorschlagen und daneben die abweichenden Lesungen Bickells geben:

		Bickell	
אל תינע להעשיר[1]	xxiii, 4ᵃ	אל תינע להעשיר	4ᵃ
כי עש[ר] יעשה לו כנפים	5ᵇ	מבינתך חדל התעות	4ᵇ
כנשר יעוף השמים	5ᶜ	כי עשר יעשה לו כנפים	5ᵇ
התעיף עיניך בו ואיננו	5ᵃ	כנשר יעוף השמים	5ᶜ

Bemühe dich nicht reich zu werden,
Denn der Reichthum schafft sich Flügel an.
Wie ein Adler fliegt er gen Himmel,
Lässt du deinen Blick ihm nachfliegen, ist er verschwunden.

---

[1] Text. Mas. add. מבינתך חדל. Diese Worte sind hier rhythmisch und dem Sinn nach überflüssig. Dagegen fehlen sie in dem folgenden Tetrastich.

		Bickell
באזני כסיל אל תדבר	xxiii, 9a	9a באזני כסיל אל תדבר
מבינתך חדל	5b	9b כי יבח לשכל מליך
כי יבח לשכל מליך	9b	8b ושחת [לך עשלך]
ושחת דבריך הנעימים[1]	8b	דבריך הנעימים

In die Ohren des Thoren rede nicht,
Deine Einsicht enthalte ihm vor;
Denn er wird deine verständigen Worte geringschätzen,
Und du hast so deine schönen Worte vergeudet.

התרפית ביום צרה	xxiv, 10	[אל תבזה ברב חילך
[ביום צרה] צר כחכה		וידיך אל תרפין
הצל לקחים למות	11	10 ביום מוכה] התרפית
וממים להרג אם תחשך		ביום צרה צר כחך
כי תאמר הן לא ידענו זה	12	11 הצל לקחים למות
הלא תכן לבות הוא יבין		וממים להרג אם תחשך
ונצר נפשך הוא ידע		12c ונצר נפשך הוא ידע
והשיב לאדם כפעלו		12d והשיב לאדם כפעלו

Bist du lässig gewesen am Tage der Noth (Anderer),
[So wird am Tage der (deiner) Noth] deine Kraft eng sein (versagen).
Errette [darum] die zum Tode Geschleppten
Und die zur Schlachtbank Wankenden halte doch zurück.

Sagst du: Wir haben dies nicht gewusst! —
Wahrlich, der die Herzen prüft, der merkt es
Und der deine Seele beobachtet, der weiss es
Und er vergilt dem Menschen nach seinem Werke.

Der Ausfall des zweiten ביום צרה erklärt sich leicht, weil es von dem oberflächlichen Leser als eine Dittographie angesehen werden musste.

אל תהי עד חנם ברעך	xxiv, 28	אל תהי עד ח[מס] ברעך
והפיתית בשפתיך		והפיתית בשפתיך
אל תאמר אשיב לאיש כפעלו	29	אל תאמר אשיב לאיש כפעלו
כאשר עשה לי כן אעשה לו		כאשר עשה לי כן אעשה לו

[1] Dass der erste Halbvers פתך אכלת תקיאנה nicht hierher gehört, hat schon Bickell erkannt, dessen Verdienst es ist, in das Chaos dieser Verse Ordnung gebracht zu haben.

Tritt nicht als falscher[1] Zeuge auf gegen deinen Nächsten
So dass du bethörest durch deine Lippen.
Sage nicht: Ich will dem Manne vergelten nach seiner That,
Wie er mir gethan hat, also will ich ihm wieder thun.

Durch eine leichte Umstellung in V. 29 ist also die Rhythmik vollständig hergestellt worden.

		Bickell
על שדה איש עצל עברתי	xxiv, 30	30 על שדה איש עצל עברתי
ועל כרם אדם חסר לב		ועל כרם אדם חסר לב
והנה עלה כלו קמשונים	31	31 כלו קמשונים חרולים
כסו פניו חרלים		וגדר אבניו נהרסה
[משוכת חדקו הסרה]		
וגדר אבניו נהרסה		32 ואחזה אנכי אשית לבי
ואחזה אנכי אשית לבי	32	ראיתי לקחתי מוסר
ראיתי לקחתי מוסר		vi, 9 עד מתי עצל תשכב
מעט שנות מעט תנומות	33	מתי תקום משנתך
מעט חבוק ידים לשכב		33 = vi, 10 מעט שנות מעט תנומות
ובא מתהלך רישך	34	מעט חבוק ידים לשכב
ומחסריך כאיש מגן		34 = vi, 12 ובא כמהלך רישך
		ומחסריך כאיש מגן

Am Felde eines faulen Mannes bin ich vorübergegangen
Und am Weinberge eines unverständigen Menschen.
Und siehe, er war ganz aufgegangen in Disteln,
Bedeckt war seine Fläche mit Brennnesseln.
[Seine Dornhecke war entfernt]
Und seine Steinmauer niedergerissen.

Und ich besah es, richtete meinen Sinn darauf,
Merkte es und zog mir die Lehre daraus:
‚Noch ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer,
Ein wenig die Hände in einander legen, um zu ruhen'
Und es kommt wie ein Wanderer deine Armuth,
Und dein Mangel wie ein Gewappneter.

---

[1] Für חנם ist wohl nach Exod. 23, 1; Deut. 19, 16; Ps. 27, 12 und 35, 11 חמס zu lesen. עד חנם gibt keinen Sinn und widerspricht dem in V. 29 ausgesprochenen Zwecke. Die Uebersetzung ‚falscher Zeuge' ist nicht ganz zutreffend. Denn עד חמס ist ein Zeuge, durch dessen Aussage die Gewaltthätigkeit und der Raub gefördert werden. Umgekehrt ist Ps. 25. 19 שנאת חנם für שנאת חמס zu lesen.

Wie man sieht, theile ich das Stück in zwei sechszeilige Sinnstrophen ein, wogegen Bickell drei Tetrastichen ansetzt. In Vers 31 zieht Bickell die drei Stichen durch Weglassung von Wörtern in zwei zusammen, während ich einen Stichos einfüge und dadurch vier Stichen bekomme. Endlich schiebt Bickell nach V. 32 den V. VI, 9 ein. Mir scheinen Sinn und Rhythmik für die von mir vorgeschlagene Gliederung zu sprechen. Ich muss aber den Einschub durch einige Worte begründen.

Beide Strophen zeigen in allen Theilen den parallelismus membrorum, nur 31c steht ganz vereinsamt da. Ausserdem ist anzunehmen, dass ein wohlverwahrtes Feld oder ein gut geschützter Weingarten nicht nur eine Steinmauer, sondern auch eine Dornhecke haben. Und in einem vernachlässigten Felde oder einem vernachlässigten Weingarten muss die Mauer niedergerissen und die Dornhecke entfernt sein.

In der That heisst es Jes. 5, 5 von einem solchen Weingarten:

הסר משוכתו והיה לבער
פרוץ גדרו והיה למרמס

Entfernen seine Hecke, dass er dem Abweiden verfällt,
Niederreissen seine Mauer, dass er verfällt dem Zertreten.

Wie sich nun ‚Mauer' zu ‚Hecke', so verhält sich ‚Steinmauer' zu ‚Dornhecke'. Es muss also dem גדר אבנים entsprechen משוכת חדק (Prov. 15, 19) und Micha 74: מובם כחדק ישר[1] ממסוכה.

Zu vergleichen ist ferner Hosea 2, 8:

לכן הנני שך את דרכה[ז] בסירים
וגדרתי את גדרה ונתיבותיה לא תמצא

Demnach ergibt sich mit, ich möchte sagen, nahezu mathematischer Gewissheit für unsere Stelle die Ergänzung: מְשׂוּכַת חָדְקוֹ הַסְּרָה, und dieses הסרה, das mit נהרסה vier gleiche Buchstaben in leichter Umstellung gemein hat, erklärt bis zu einem gewissen Grade den Ausfall des Halbverses.

[1] Oder wie Andere lesen: ישרם ממוכה.

Anzeigen.

Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan, Heft 1. St. Pétersbourg, Commissionnaires de l'Académie Impériale des Sciences (in Leipzig Voss' Sortiment, G. Haessel), Preis 7 Mark; 2 Rbl. 80 Kop.

Eine hochwillkommene und sehr interessante Publication, die um so freudiger zu begrüssen ist, als sie durch die Bezeichnung ‚Heft 1' weitere wichtige Mittheilungen über die Resultate der russischen Expedition nach Turfan sicher in Aussicht stellt. Aber schon das Vorliegende genügt, um das Interesse des Fachmannes wie des Laien auf das Lebhafteste zu fesseln.

Seit der Entdeckung der berühmten Bower-MSS vor 10 Jahren ist unsere Aufmerksamkeit auf das chinesische Ostturkestan gerichtet und mit wachsendem Staunen sehen wir dort eine ganze verschüttete Cultur buddhistischen, respective gräco-buddhistischen Gepräges an den Tag kommen. Wir verdanken ihr die ältesten bisher bekannten indischen Handschriften, eine ganze Anzahl von Manuscripten und Holzdrucken in verschiedenen Sprachen und Schriftcharakteren, die — bisher völlig unbekannt — noch des Entzifferers harren. Wir verdanken ihr eine Fülle von alten Münzen, Siegeln, Terracotten, Thongefässen, Bildwerken aller Art, Malereien auf Stuck und Holz u. a. m. Wie schon Kutschar, Khotan, Takla Makan, so liefert nun

auch das Gebiet von Turfan im Norden des Landes der Forschung seinen werthvollen Beitrag. Ueber dies Gebiet und die dort schon gemachten Funde gibt einen trefflichen Ueberblick der erste Theil des vorliegenden Heftes, der Bericht des Oberconservators KLEMENTZ über die von ihm ausgeführte Expedition. Nach einer interessanten historisch-geographischen Einleitung schildert er uns, was er an Städteruinen, Einzelbauten, Grabalterthümern, Höhlenbauten, Malereien, Inschriften, Handschriften und Holzdrucken entdeckt oder erworben. Den interessantesten Theil dieser Entdeckungen bilden wohl die buddhistischen Mönchshöhlen mit ihren zahlreichen Malereien und Inschriften. Mehr als 160 solcher Höhlen von verschiedenem Typus hat KLEMENTZ besichtigt, ein Viertel davon war im Inneren ganz mit Malereien und Inschriften bedeckt. Unter den letzteren finden sich Sanskrit-Inschriften, chinesische, besonders viele in uigurischer Sprache, und endlich auch alttürkische Runen, fast identisch mit denen vom oberen Jenissei, deren Entzifferung wir W. THOMSEN und RADLOFF verdanken. Reiche Schätze hat die Expedition nach St. Petersburg mitgebracht, aber nicht den tausendsten Theil dessen, was an Ort und Stelle zurückgeblieben ist, obwohl nur ein kleiner Theil des ausgebreiteten Gebietes durchstöbert wurde (cf. p. 50).

Nicht minder interessant ist der zweite Theil des vorliegenden Heftes: Altuigurische Sprachproben aus Turfan, von W. RADLOFF. Unter den von dem ausgezeichneten Kenner türkischer Sprachen behandelten Denkmälern treten neben den alttürkischen Runen namentlich mehrere geschäftliche Documente hervor, die etwa dem 10. Jahrh. n. Chr. entstammen dürften. Sie gewähren uns einen höchst werthvollen Einblick in die Culturstufe, auf welcher die Uiguren des Turfan-Gebietes zu jener Zeit standen, und haben durchaus ein allgemein menschliches Interesse. Eine Reihe schöner Tafeln mit Lichtdrucken der entdeckten Monumente, zahlreiche Abbildungen im Text und eine Karte des Gebietes erhöhen den Werth der Publication.

Wir können der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften zu diesen schönen Entdeckungen nur von Herzen Glück wünschen.

Mögen dieselben guten Fortgang haben! Möge auch das unter dem Eindruck dieser Funde auf dem Internationalen Orientalisten-Congress zu Rom gebildete internationale Comité zur Erforschung von Centralasien, respective Ostturkestan, seinen wichtigen Zweck erfüllen! Möge sich ihm die Sympathie der massgebenden Kreise in allen Culturländern nicht versagen, ebensowenig wie das Interesse des grösseren Publicums! Wir brauchen auch dieses und appelliren an seinen Beistand.

Indologisches für ein grösseres Publicum. Aus Indien und Iran. Gesammelte Aufsätze von HERMANN OLDENBERG, Berlin 1899. — *Alt-Indien.* Culturgeschichtliche Skizzen von ALFRED HILLEBRANDT, Breslau 1899. — *Die Çukasaptati* (textus ornatior), aus dem Sanskrit übersetzt von RICHARD SCHMIDT, Stuttgart 1899.

Wir brauchen das Interesse des grösseren Publicums! Das wird wohl allen Fachgenossen gerade jetzt im Hinblick auf die Begründung des ‚India Exploration Fund' und des internationalen Comités zur Erforschung von Centralasien deutlich sein. Wir appelliren an die Opferwilligkeit weiterer Kreise zu Gunsten unserer indologischen Untersuchungen. Ehe man opfert, muss aber verständnissvolles Interesse vorhanden sein. Solches zu wecken sind indologische Publicationen in allgemein verständlicher Form an erster Stelle berufen, und wir werden dieselben mit umso grösserer Freude begrüssen, wenn sie dazu angethan sind, auch dem Forscher manche Belehrung und Anregung zu bieten, wie solches bei den vorliegenden Büchern der Fall ist.

Es gilt das besonders von OLDENBERGS Buch *Aus Indien und Iran.* Geistvoll und anregend geschrieben, ist es ganz dazu angethan, das Interesse grösserer Kreise zu wecken, aber auch Indologen und Iranisten werden es mit Nutzen lesen. Namentlich die beiden grösseren Aufsätze ‚Die Religion des Veda und der Buddhismus', und ‚Zarathustra' verdienen hervorgehoben zu werden. Mit OLDENBERGS Schilderung der religionsgeschichtlichen Stellung des Veda

finde ich mich wesentlich in Uebereinstimmung; Abweichungen in Details, wie z. B. in der Frage nach dem Ursprung und Wesen des Pûshan, den der Verfasser mit Hermes zusammenbringt, kommen dabei nicht in Betracht. In dem Aufsatz ‚Zarathustra' ist die Gestalt des Propheten und Religionsstifters, sowie seine Umgebung höchst lebendig charakterisirt und der Ursprung des grossen Gottes Ahura Mazdâ schön entwickelt. Dass OLDENBERG an der Ansicht von der ursprünglichen Identität dieses Gottes mit dem indischen Varuṇa festhält, ist meiner Meinung nach durchaus das Richtige. Seiner Theorie von der ursprünglichen Mondnatur dieses indo-iranischen Gottes stehe ich nicht mehr so entschieden gegensätzlich gegenüber, wie noch vor einigen Jahren.

Auch HILLEBRANDTS Buch *Alt-Indien* bietet viel Schönes und Anregendes und wird gewiss ebenfalls dazu beitragen, das Interesse für Indien in weitere Kreise zu tragen. Ich hebe namentlich hervor die Aufsätze: ‚Das heutige Indien', ‚Brahmanismus und Volksthum', ‚Unterricht und Erziehung', ‚Buddhismus', ‚Materialisten und Skeptiker'. Ein näheres Eingehen auf den Inhalt des Buches würde aus dem Rahmen einer Fachzeitschrift herausfallen.

Die Uebersetzung der Çukasaptati von RICHARD SCHMIDT bildet eine dankenswerthe Ergänzung seiner Ausgabe des textus ornatior dieses Werkes. Sie wird insbesondere Märchenforschern und Folkloristen willkommen sein. Vielfache Härten und Dunkelheiten der Uebersetzung fallen wohl im Wesentlichen dem Original zur Last. Allerdings wohl nicht immer. Wendungen wie z. B. p. 28 ‚mein ganzes Vermögen bringt er durch masslose Verschwendung unter', oder p. 32 ‚vor dem Essen breitete sie zu den Füssen des Gatten Basilienkraut nieder', p. 47 und 48 ‚der Sündensohn von einem Wegwurfe' u. dgl. lassen sich schwer rechtfertigen. Auch p. 36 ‚endlos arm' oder p. 29 ‚in einer Stadt mit der Benennung Somapura' u. dgl. ist nicht geschickt ausgedrückt; p. 54 ‚ein Apsarase' statt ‚eine Apsaras' ist natürlich ein Druckfehler.

Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde, begründet von GEORG BÜHLER, fortgesetzt von F. KIELHORN, Bd. I, Heft 1, *A.* GEORG BÜHLER von JULIUS JOLLY; Bd. II, Heft 1, *B. The Atharvaveda* by M. BLOOMFIELD; Bd. III, Heft 9, *Astronomie, Astrologie und Mathematik* von G. THIBAUT (sämmtlich Strassburg 1899).

Alle Freunde der Indologie haben freudigst die Nachricht begrüsst, dass die Fortsetzung dieses wichtigen Unternehmens auch nach dem so unerwarteten und erschütternden Tode seines Begründers gesichert sei, und in keine geeigneteren Hände konnte dieselbe ohne Zweifel gelegt werden, als in diejenigen F. KIELHORNS. Wir freuen uns, den kräftigen Fortgang der Arbeit jetzt durch das Erscheinen dreier weiterer Hefte bestätigt zu sehen.

Das erste derselben, Bd. I, Heft 1, *A.* — GEORG BÜHLER von JULIUS JOLLY — erfüllt eine Pietätspflicht gegenüber dem Manne, der die Seele und die treibende Kraft des ganzen Unternehmens gewesen ist, zugleich ein nicht hoch genug zu schätzender, für immer unersetzlicher Mitarbeiter. Alle Freunde und Verehrer des Verstorbenen werden den warm geschriebenen, schönen Lebensabriss GEORG BÜHLERS von JOLLY mit Befriedigung lesen und dem Verfasser für denselben dankbar sein. Derselbe erhält noch besonderen Werth durch die Mittheilung der von BÜHLER selbst aufgesetzten, bis zum Jahre 1878 reichenden kurzen Selbstbiographie, welche derselbe auf Anregung seines Schwagers, Pfarrers FRICK in Zürich, für die Familie seiner Braut und späteren Gattin im genannten Jahre verfasste. Man kann nur bedauern, dass diese Aufzeichnungen nicht weiter reichen. Die Mittheilungen aus der indischen Zeit BÜHLERS werden mehrfach durch seine Briefe an NÖLDEKE ergänzt, welche deren Empfänger freundlichst zur Verfügung gestellt hatte. JOLLYS Arbeit bildet ein würdiges Gegenstück und eine werthvolle Ergänzung zu der ‚in memoriam GEORG BÜHLER' herausgegebenen, reichhaltigen Nummer des *Indian Antiquary* (Vol. XXVII, December, Part II, 1898). Ein sehr gelungenes Bildniss BÜHLERS in Heliogravüre gereicht dem Hefte zu besonderem Schmuck.

Einen höchst werthvollen Abschnitt der Serie, dessen sich namentlich alle Vedisten freuen werden, bildet Band II, Heft 1, *B.* — *The Atharvaveda* by M. BLOOMFIELD. Die bekannten Vorzüge, welche alle Arbeiten des hervorragenden amerikanischen Indologen auszeichnen, — sein umfassendes Wissen, sein klarer Blick, sein eindringender Scharfsinn, verbunden mit grosser Gerechtigkeit und vorurtheilsloser Unparteilichkeit, — haben diese Arbeit zu einer mustergültigen sich gestalten lassen. Insbesondere interessant ist der erste Theil, welcher den AV im Allgemeinen behandelt, — seinen Charakter und seine Chronologie; seine specielleren Beziehungen zu den Gṛhyasūtras; seine Namen und die Schulen, die ihm zugeschrieben werden; die zu ihm gehörige Literatur; seine Stellung in der indischen Literatur im Allgemeinen und in der Ritualliteratur im Besonderen. — Ganz richtig weist BLOOMFIELD p. 14 unter Anderem auch darauf hin, dass in einem Ṛcaka der Kaṭha-Schule, welches ich beschrieben habe, AV 11, 2 in der Form der Pâippalâda-Çâkhâ erscheint. Es musste von vornherein wahrscheinlich sein, dass die Kaṭhas den AV in der Pâippalâda-Recension benutzten, da dieselben ja ebenso wie die Pâippalâdins speciell in Kaschmir ihren Sitz haben. Diese von mir schon lange gehegte Voraussetzung bestätigt sich hier und wohl noch an einigen anderen Punkten. Eine nähere Untersuchung der Frage muss ich natürlich bis zum Erscheinen des in Aussicht stehenden, von BLOOMFIELD und GARBE besorgten Facsimile-Druckes des AV-MS der Pâippalâda-Schule verschieben.

Der zweite Theil der BLOOMFIELD'schen Arbeit ist der Redaction und äusseren Form des AV in der bisher allein uns vorliegenden Redaction der Çâunaka-Schule gewidmet. Der dritte Theil dem Inhalt des AV in der Redaction dieser Schule. Ein vierter endlich behandelt noch eingehend das zugehörige Gopatha-Brāhmaṇa. Mit dem warmen Dank für die gebotene werthvolle Gabe verbinde ich den Ausdruck des Wunsches einer baldigen Fertigstellung der Facsimile-Ausgabe der Pâippalâda-Recension des AV., die wir in erster Linie ebenfalls der energischen Initiative BLOOMFIELDS zu verdanken haben werden.

Nicht minder werthvoll ist Band III, Heft 9, *Astronomie, Astrologie und Mathematik* von G. THIBAUT. Auch hier ist der rechte Mann für die schwierige Aufgabe gefunden worden. Es ist zu bewundern, mit welcher Klarheit und Fasslichkeit THIBAUT den immerhin doch sehr spröden Stoff behandelt.

Nach einer historischen, das Studium der respectiven indischen Wissenschaften in Europa behandelnden Einleitung bespricht THIBAUT zunächst die Astronomie der Inder, welcher der Haupttheil des vorliegenden Heftes gewidmet ist, und zwar theilt er dieselbe in drei Perioden ein: 1. die vedische Periode; 2. die mittlere Periode (Jyotisha-Vedâṅga, Sûryaprajñapti, Purâṇas etc.); 3. die dritte Periode (die Siddhântas und die spätere Astronomie). Ihrer Natur nach ist eine genaue Abgrenzung der ersten und zweiten Periode schwer möglich; dennoch wird man die Unterscheidung für berechtigt halten dürfen. Die dritte hebt sich deutlich von den ersten beiden ab.

Das zweite Capitel des Heftes ist der Astrologie, das dritte der Mathematik gewidmet, welche manche Leser vielleicht gern etwas ausführlicher behandelt gesehen hätten.

Zum Schluss vermag ich einen kleinen Stossseufzer bezüglich der Abkürzungen in den Citaten nicht zu unterdrücken. Die grosse Kürze und Formelhaftigkeit derselben erschwert bei der bedeutenden Anzahl der in Betracht kommenden Werke die Lectüre aller Hefte des Grundrisses sehr bedeutend und nöthigt zu immerwährendem Nachschlagen. Man kann doch *AWAW* durchaus nicht gleich als *Abhandlungen der kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien* erkennen, oder *BKSGW* als *Berichte der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* (BLOOMFIELD) u. dgl. m. Wenn nun noch die verschiedenen Mitarbeiter sich verschiedener derartiger Formeln bedienen, so wird die Sache erst recht misslich und unbequem. So kürzt z. B. BLOOMFIELD das Aitareya-Brâhmaṇa nicht, wie bisher wohl üblich gewesen und empfehlenswerther sein dürfte, durch Ait. Br., sondern durch AB ab, THIBAUT dagegen durch Ai. Brâ.; während BLOOMFIELD das gebräuchliche AV für Atharvaveda zweifellos mit Recht verwendet, setzt THIBAUT dafür Ath. S. (Athar-

vaveda-Saṃhitâ) u. dgl. m. Solche Discrepanzen sollten vermieden werden, da sie die ohnehin vorliegende Unbequemlichkeit noch vergrössern. Ueberhaupt aber wäre es wünschenswerth, wenn der Grundriss weniger ganz formelhafte, auf den ersten Blick völlig unverständliche Abkürzungen bieten wollte, welche alle sich zu merken wirklich nicht leicht ist. Ich glaube nicht, dass die damit erreichte Raumersparniss die so bewirkte Unbequemlichkeit aufwiegt. Die doch nur praktischem Bedürfniss dienenden Abkürzungen müssen auch wirklich praktisch sein, sonst verfehlen sie ihren Zweck.

Doch das ist schliesslich nebensächlich. Was der Grundriss bietet, ist so viel und so werthvoll, dass vor allem Andern wärmster Dank am Platze ist, dem ich mit Freuden hier Ausdruck gebe.

Wien, December 1899.

L. v. Schroeder.

Kleine Mittheilungen.

Consonanten-Permutation im Armenischen. — Friedrich Müller stellte armen. կնիք *kniq* zu neupers. نگین *nigīn*, armen. կանուխ *kanuch* zu neupers. کهن *kahun*. Andere bekanntere Fälle sind թշնամի *tšnami* ‚Feind' gegenüber neupers. دشمن *dušmän* — mit Anlehnung an թշնամանք *tšnamanq* = neupers. دشنام *dušnām* ‚Schimpf' — մուրհակ *murhak* ‚Urkunde' gegenüber neupers. مهر *muhr* ‚Siegel', ճախարակ *tšacharak* gegenüber neupers. چرخ *tšarch* ‚Rad', բաշխք *bašchq* ‚Antheil, Los', sowie բաշխեմ *bašchem* ‚ich theile aus' gegenüber neupers. بخشیدن *bachšīdän* ‚schenken', աշխարհ *ašcharh* ‚Welt, Land' gegenüber neupers. شهر *šahr* ‚Stadt'. Auffallender ist die Versetzung, resp. Umstellung der Consonanten z. B. in armen. կարկուտ *karkut* ‚Hagel' gegenüber neupers. تگرگ *tägärg* ‚Hagel', in armen. ներկ *nerk* ‚Farbe' gegenüber neupers. رنگ *räng* ‚Farbe'. — NB. Farbe heisst im Armenischen auch ջրաներգ *jerang*, also = رنگ mit Vorschlag von ջ, aber in anderem Sinne, sowie գոյն *gujn* = گون *gūn*. — Natürlich darf diese Erscheinung nur mit Vorsicht weiter verfolgt werden: անթառամ *anṭaṛam* bedeutet ‚unverwelkt, nicht verwelkend' und ist auch die armenische Bezeichnung für den ‚Fuchsschwanz ἀμάραντος' doch ist das Wort echt armenisch von ան und թառամիմ *ṭaṛamim* ‚ich verwelke' (das Griechische kommt bekanntlich von μαραίνω her). So könnte որմ (*w*)*orm* ‚Mauer' als permutirtes *mur-us* erscheinen. Wie steht es aber um den armenischen Ausdruck für ‚Gans', nämlich սագ *sag*? Verkehrt gelesen stellt sich das Wort als *gas* dar. Das

neupersische غاز *ġāz* ‚Gans' gehört jedoch nach HÜBSCHMANN, *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache* nicht zu sanskr. *haṃsa*, griech. χήν, lat. *anser*, sondern ist nach demselben türkischen Ursprungs: türk. قاز *kaz* ‚Gans' (so auch im Ossetischen und in diversen kaukasischen Sprachen). Vgl. auch ungarisch *kácsa* ‚Ente'. — Doch sei dem wie ihm wolle. Thatsache ist, dass den Armeniern ein gewisser Hang zum Versetzen von Consonanten nicht abgesprochen werden kann, wie Herr P. WARTAN MELCHISEDECH mich aufmerksam zu machen so gütig war. Man sagt im Neuarmenischen z. B. *wlal* statt լուալ *lwal* ‚waschen', *sorwil* statt սովրիլ *sowril* ‚lernen'. Beim Türkischreden passirt es gerade Armeniern häufig, dass sie Consonanten mit einander vertauschen, wie sie z. B. statt türk. کرپی *kirpi* ‚Igel' *kipri*, statt türk. یالکز *jalynyz* ‚allein, nur' *janlyz* sprechen; andere Beispiele sind: türk. اکشی *ekši* ‚sauer' *eški*; türk.-arab. غیرت *ġajret-ġarjet* und so öfter bei *ajr*, wie in türk.-arab. حیرت *ḥajret, ḥarjet,* حیران *ḥajran, ḥarjan* und vice versa مریم *marjem, majrem*. Lautversetzung liegt wohl auch vor in մատիտ *matit(n)* gegenüber arab. مداد *midād*, das im Neupersischen ‚Bleistift' (vgl. ital. *matita*) bedeutet und in խոհեմ *chohem* ‚klug', das an syr. ܚܟܡ *ḥåkhem* erinnert.

Armenisch կրճել *krtšel* ‚*(mit den Zähnen) klappern, knirschen' auch* կրճտել *krtštel*. — Vgl. HÜBSCHMANN, *Armen. Grammatik* I, 2 Echt armenische Wörter, Nr. 220. Zur Ergänzung des dort Gesagten möchte ich mir zu bemerken erlauben, dass im Neupersischen, wie mir ein geborner Perser mittheilte, die Phrase دندان کریچه کردن *dändān girītšä* (oder کرچه *giritštšä*, nach der Behauptung eines anderen Persers گروچه *gurūtšä*) *kärdän*, soviel wie das armenische կրճել ատամանց *krtšel atamanṭs*, also ‚mit den Zähnen knirschen' bedeutet. So verbesserte der erstere dieser beiden Perser das im ‚Monsieur Jourdan' (WAHRMUND, p. IV, l. Z. und ROGERS, *Persian plays*, p. 151) stehende غرچه (nach WAHRMUND mit غریو zusammenzustellen, und von ROGERS durch ‚a mournful cry' übersetzt) in das obgenannte کریچه *girītšä*, also کنان کریچه *girītšä kunān* durch ‚(mit den Zähnen) knirschend' zu übersetzen! KAZIMIRSKI, *Vocab. franç.-persan*, gibt s. v.

‚grincer' خرچ کردن (*ch*[*i*]*ritši ch*[*i*]*ritši kärdän*), Wollaston, *A complete engl.-persian dictionary* s. v. *gnash* transcribirt dieses خرچ durch *khirch*, bringt aber auch die Phrase دندان خرچه کردن *dandán khirchah kardan* (s. v. *gnash*, p. 487, C. 2). NB. ‚Mit den Zähnen knirschen' heisst auf Türkisch غیجر دامق *ġydžyr-damak*; sollte dieses *gydžyr* (die Endung *da* steht statt لا *la* bei den von اسماء اصوات hergeleiteten, also onomatopoetischen Verben, wie چاتر-دامق *tšatyr-damak* ‚klatschen', طنغر-دامق *tynġyr-damak* ‚klirren' u. dgl.) mit armen. կրճ(-կ) nicht gar identisch sein? կրճ in westarmenischer Aussprache *g-r-dž* und غیجر = *ġ-dž-r* — also Umstellung von *r* und *dž*.

Armenisch թրթուր *ṭrṭur* ‚*Raupe*'. — Vgl. Hübschmann, *Armen. Grammatik* 1, 2 Syrische Wörter, Nr. 30. Im Türkischen heisst die Raupe nicht blos قوردی پیراق *japrak kurdu*, eigentl. ‚Blatt-Wurm' (ähnlich dem neupers. کرم درخت *kirm-i diracht*, eigentl. ‚Baum-Wurm'), sondern auch طرطیل *ṭyrṭyl*, welches Wort wohl mit dem armenischen թրթուր *ṭrṭur* identisch ist.[1] S. Zenker, Hindoglu, Barbier de Meynard s. v. auch andere Bedeutungen! und Wiesenthal s. v. chenille.

Armenisch քաղաք *qayaq* ‚*Stadt*', *arab.* قلعه *ḳal'a* ‚*Festung*' *und pers.* کلات *kälät* ‚*Burg*'. — Das arabische قلعه *ḳal'a* passt zu mazandar. *kälä* ‚Stadt, Dorf' weit besser, als zu کلات, mit welchem dasselbe Fränkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, p. 237 identificirt. Man vergleiche zu arab. ع + *a* = neupers. *ā* das arab. ملعقة *mil'aḳa* ‚Löffel' und das neupers. ملاقه *malāqa* (v. Vullers s. v.). Hübschmann hielt die Zusammengehörigkeit von քաղաք und *kälä* für nicht wahrscheinlich (*Armen. Grammatik* 1, 2, Syr. Wörter, Nr. 121). Könnte dieselbe nicht durch den neupersischen Plural von arab. قلعه, nämlich قلعجات *ḳal'a-dž-āt*, vermittelt werden? Das ج *dž* ist doch ein von der eigentlichen arabischen Pluralendung *āt* arabisirtes persisches *k*? Könnte da nicht eine Grundform *kalāk* ange-

[1] Also armenisches Lehnwort im Türkischen.

setzt werden? Wohl bilden im neuesten Neupersischen auch andere arabische Nomina auf ه denselben Plural auf هجات *ä-džāt* wie عملهجات *'amälädžāt*, فعلهجات *fa'alädžat* und wird auslautendes arabisches ه *ä* von der persischen Endung ī auch nach persischer Analogie in *g* verwandelt, wie in جملکی *džumlägī*, von arab. جمله *džumlä* oder خاصکی *chāṣṣägī*, von arab. خاصه *chāṣṣä*.

Arabisch مجهول = جاهل. — Ich habe bei Besprechung des von GUIDI edirten und übersetzten abessinischen Gesetzbuches ‚Fetḥa Nagast', *WZKM.* XIII, p. 379 darauf hingewiesen, dass arab. مجهول (eigentl. ‚nicht gewusst') im Hindustani im Sinne von ‚indolent, lazy' gebraucht wird und dass im Neupersischen das active Participium, جاهل *džāhil* = ‚nicht wissend', vulgär wenigstens eher ‚jung' bedeutet. (Zu dieser Bezeichnung des jungen Mannes vgl. arab. فَتًى ‚Jüngling, Junker, hochherzig' gegenüber hebr. פְּתִי ‚einfältig, unerfahren' und türk. دليقانلى ‚Jüngling', eigentl. ‚Narrenblut'.) Man fragt: جاهل است یاپیر ‚ist er jung oder alt?' Aehnlich liegt in dem arab. معقول nicht nur die Bedeutung ‚mit dem Verstande aufgefasst oder verständlich', sondern auch die von ‚mit Vernunft begabt, vernünftig'. Das Neupersische bietet eine interessante Analogie im Gebrauch des arabischen part. pass. von شرب *šariba* ‚trinken', nämlich مشروب *mäšrūb*, eigentl. ‚das was getrunken wird', daher auch ‚Getränk'. مشروب کردن *mäšrūb kardän* heisst nämlich ‚bewässern', eigentl. ‚tränken' und das nom. instr. مشربه *mäšräbä*, arab. *mišraba*, wörtl. ‚Gefäss, aus dem man trinkt', heisst dort soviel wie ‚Giesskanne'. NB. Das bei KAZIMIRSKI s. v. ‚arrosoir' gegebene آبپاش bedeutet ‚die Rose der Giesskanne'.

‚Rauchen, Tabak rauchen.' — Der Araber ‚trinkt den Rauch' يشرب الدخان *jašrabu-d-duchāna*, auch der Türke ‚trinkt' ihn توتون ایچر *tütün itšer*, der Perser ‚zieht ihn (ein)' تنباکو میکشد *tambākū mīkäšäd*. Im Armenischen heisst ‚Tabak rauchen' (wie im Persischen) ծուխ քաշել (ձգել) *tsuch qašel* (*dzgel*), während z. B. Inder und Malayen die arabisch-türkische Anschauung theilen (hind. تنباکو پینا *tambákū pīna*; mal. *minum roko*).

‚Eid essen (trinken) = schwören.‘ — Die Perser essen oder trinken den Eid. Man sagt dort سوگند خوردن *sougänd chordän* (oder arab. قسم *ḳasam*). (NB. خوردن bedeutet ‚essen‘ und ‚trinken‘. Vgl. Hübschmann, *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache*, p. 24 *ard xärin*. Im Türkischen sagt man ایچمک اند *and itšmek* [also ‚trinken‘], im Hindustani aber قسم کهانا *ḳasam khāna* [also ‚essen‘].)

Maximilian Bittner.

RV. v. 1. — Der zweite Avasâna dieses Verses enthält einen Vergleich: *yahvâ' iva prá vayấm ujjíhânâḥ prá bhânávaḥ sisrate nấkam áccha*; die zum Firmament aufstrebenden Strahlen des eben entflammten Agni werden verglichen, — aber womit? wer oder was sind die *yahvấḥ prá vayấm ujjíhânâḥ*?

Ludwig übersetzt mit wenig Wahrscheinlichkeit: ‚wie die jungen (Pflanzen) hervortreibend den grünen Zweig, schiessen die Leuchten empor bis zum Himmelsgewölbe‘. Dass *yahvá* ‚jung‘ bedeute, lässt sich kaum erweisen; den Hauptbegriff ‚Pflanzen‘ ergänzt Ludwig schlankweg hinzu; und doch gewinnt er damit nichts Befriedigendes. Denn dass der Vergleich der auflodernden Flammen mit ‚jungen Pflanzen, hervortreibend den grünen Zweig‘, ein passender und befriedigender sei, dürfte wohl nur Wenigen einleuchten.

Weit wahrscheinlicher ist Grassmanns Uebersetzung:

‚Wie Vögel, die empor zum Aste fliegen,
So dringen hin zum Himmel seine Strahlen.‘

Der Vergleich ist nicht übel, allein er stützt sich auf die sehr kühne Annahme, dass *yahvá* hier ‚Vogel‘ bedeuten möchte. Ich bezweifle diese Möglichkeit. Das Wort *yahvá* bedeutet ‚sich rasch oder rastlos bewegend, eilend, dahin schiessend, strömend‘ u. dgl. Als Epitheton von Vögeln wäre das ganz passend; aber dass das Wort darum geradezu ‚Vogel‘ bedeuten könne, ist doch eine sehr gewagte Annahme. Eine weitere Schwierigkeit liegt in dem *vayấm* ‚zum Aste‘. Warum sollen die himmelanstrebenden Strahlen des Feuers gerade mit den zum Aste auffliegenden Vögeln verglichen werden? Wäre es nicht weit besser, wenn dieses ‚zum Aste‘ fehlen würde,

wenn der Vergleich einfach von auffliegenden oder hoch hinauf fliegenden Vögeln redete, oder von ‚vom Aste' auffliegenden? Der Beisatz ‚zum Aste' schwächt den Vergleich ab und erscheint lediglich störend. Fliegen sie zum Aste auf und bleiben da sitzen, dann heben sie sich eben nicht zum Himmel empor, was bei dem Vergleich mit den ‚zum Firmament' (*nā́kam áccha*) strebenden Strahlen Agnis gerade als wichtiges Moment in dem tertium comparationis unmittelbar erwartet wird.

Der Vergleich mit den Vögeln wäre also an sich ein durchaus passender, und GRASSMANNS dahin gehender Gedanke muss als ein glücklicher bezeichnet werden; wir finden nur, dass 1. das Wort ‚Vögel' leider fehlt; 2. das Wort *vayā́m* ‚zum Aste' zu viel ist und geradezu stört. Liegt es da nicht nahe, zu vermuthen, dass in dem Zuviel, in dem Störenden das andrerseits Fehlende sich versteckt haben möchte? Liegt es nicht nahe, für *vayā́m* ‚zum Aste' vielmehr *váya(ḥ)* ‚Vögel' zu lesen? Ich wüsste nicht, was sich gegen die *váya ujjíhânâḥ* einwenden liesse. Die Aenderung ist keine bedeutende und wir gewinnen durch dieselbe den fehlenden Begriff, während wir zugleich den störenden loswerden. Ich möchte also lesen: *yahvâ iva prá váya ujjíhânâḥ prá bhânávaḥ sisrate nā́kam áccha* und übersetze: ‚Gleich den raschen Vögeln, wenn sie empor fliegen, streben die Strahlen (des Agni) dem Firmamente zu.'

Aus einem Briefe des Dr. M. A. STEIN (Calcutta, 14. December 1899).[1] — ‚Ihre Zuschrift traf mich zu Beginn meiner Tour in Bihar, die ich zum Zweck des Studiums der alten Topographie Magadha's unternahm, sobald mir der Anfang der Herbstferien die Möglichkeit bot, Calcutta zu verlassen. — Es war zwar noch recht heiss auf den Felshügeln von Râjagṛha, Gayâ, Hazâribâgh. Doch entschädigte mich das archäologische Interesse der von mir untersuchten Stätten reichlich für die Strapazen. Ich marschirte zuerst der Hügelkette

[1] Herr Dr. M. A. STEIN hat freundlichst den Abdruck dieser interessanten Partie seines an mich gerichteten Briefes an dieser Stelle gestattet, wofür ich ihm hiemit den besten Dank sage. L. v. SCHROEDER.

von Râjgîr entlang, die an heiligen Stätten der Buddhisten so reich ist. In Râjagṛha selbst, das Hiuen Tsiang so genau beschreibt, war nach den Untersuchungen von Cunningham etc., nicht viel Neues zu erwarten. Dagegen gelang es mir, in den weit weniger zugänglichen Hügeln westlich der alten Hauptstadt Magadha's, um das alte Yashṭivana herum, eine ganze Anzahl alter Localitäten zu identificiren, die trotz der genauen Angaben des chinesischen Pilgrims bisher nicht fixirt worden waren. Leicht wurde mir die Suche nicht, denn dichter, dorniger Jungle bedeckt hier die Hügel und in dem Dickicht zwischen dem alten Râjagṛha und Yashṭivana war es selbst auf dem Elephanten nicht leicht durchzudringen. — Ich zog dann südwärts gegen Gayâ und fand Gelegenheit, diverse Punkte der alten Topographie dieser Gegend genauer zu bestimmen, als dies bisher der Fall gewesen war. So glaube ich z. B. dem wirklichen ‚Kukkuṭapâdagiri' Hiuen Tsiangs auf die Spur gekommen zu sein, der als die Stätte von Kâçyapa's Nirvâṇa in der buddhistischen Localsage keine geringe Rolle gespielt hat.

Von Gayâ aus besuchte ich ein halbvergessenes, altes Tîrtha im Hügelland von Hazâribâgh, mit dessen Untersuchung die Regierung mich speciell beauftragt hatte. Ein amtlicher Bericht, der von ‚Buddhist sculptures' und Ruinen auf dem Hügel von Koluha sprach, hatte meine Aufmerksamkeit auf die bisher nicht untersuchte Stätte gelenkt. Ich fand in Bälde, dass die letztere in Wirklichkeit ein altes Tîrtha der Jainas ist, das, nach den zahlreichen Ruinen zu urtheilen, einst wohlbekannt gewesen sein muss. Von den Jainas seit Generationen verlassen, hat der Ort doch seine Heiligkeit im Localcult der Hindus bewahrt. Ich habe seither Belege gefunden, die darauf hinweisen, dass das Felsplateau von ‚Koluha Hill' als der Geburtsort etc., des zehnten Tîrthaṃkara, Çîtalasvâmin, verehrt wurde. Meine auf der Suche nach so manchen Kashmir-Tîrthas gewonnenen Erfahrungen haben mir bei diesen Nachforschungen oft wesentlich geholfen.

Mein leider allzu kurzer Besuch Magadhas fand seinen Abschluss in Patna-Pâṭaliputra, dessen alte Topographie mich natürlich

besonders interessirt, auch mit Rücksicht auf meine Vorarbeiten für den geographischen Abschnitt des ‚Grundriss'. Um wie viel besser liessen sich diese Vorarbeiten durchführen, wenn es mir eben vergönnt wäre, wenigstens die wichtigsten der grossen Stätten indischer Geschichte persönlich zu besuchen! Zu jenem genauen Studium der alten Topographie, wie es mir auf kaschmirischem Boden gewährt war, müsste man sich freilich mehrere Avatâras wünschen, wo es sich um das ganze Indien handelt! — Mein officieller Report über die Tour wird in Bälde abgeliefert werden und dann im Journal der Asiatic Society in London oder Calcutta zum Druck kommen.'

L. v. SCHROEDER.

From a letter of Dr. M. A. STEIN, *Calcutta, 20th Februar 1900.* — I utilized part of my Ramzan vacation during the last month for a short archaeological tour in the north-western districts of the Punjab, — a region which, as you know, has been and will remain a field of special attraction to me.

I started from Dhērī Shāhān, where I made a close inspection of the site of ancient Taxila. There can be no doubt as to the correctness of General CUNNINGHAM's identification made so long ago. But much of the superficial remains still visible in his days, is rapidly disappearing owing to the extended cultivation. The inspection of the site proved interesting also with regard to the ancient topography of this portion of the great route leading from the Kābul Valley to the Punjab proper.

Marching up the valley of the Harro River I was able to trace and survey a number of ruined Stūpas and Vihāras which had hitherto not been described. On my way back I inspected the well-known Stūpa of Bālār and found in it a small square chamber of cut slabs, corresponding exactly to the one seen by me in the Takhtaband Stūpa in Bunēr. Curiously enough this interesting feature of the structure does not appear to have been previously noticed. — A series of marches took me then down to Nīlāb, the old crossing-place on the Indus. There I was able, after a

somewhat exciting search, to trace and acquire an important Kharoṣṭhī inscription of the Śaka period. This interesting epigraphical relic which I have presented to the Lahore Museum, will be published by me in the detailed report I am preparing.

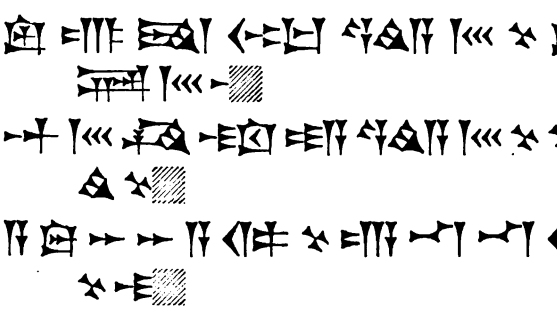
I next marched to Khairabad and crossing the Kābul river into the plains of ancient Gandhāra visited Alladhēr, Ūnd (the Udabhāṇḍa of the Turkish and Hindu 'Śāhis'), Lāhōr and other old sites near the right bank of the Indus. The ruined sites on the spurs of Mount Mahāban which had furnished so many of Major DEANE's interesting inscriptions were near enough, yet — alas — inaccessible as beyond the British border. I was, however, able to visit and survey the ruins of Suludhērī and Palōsdarra which are of interest in connection with those finds, and to secure the missing fragment of a Śāradā inscription from this neighbourhood which M. SENART had published in 1894.

I crossed the Indus close to the historic site of Torbēla where the great river emerges from the mountains. Near by are the extensive ruins of a fortified site, known as Imrān, which closely resemble the remains of this kind I saw in Swāt and Bunēr. On the left side of the Indus I was mainly taken up with tracing through the Hazāra District the ancient route which once connected Gandhāra with Kashmir. In the hills west of Abbottabad, covered with fresh snow at the time, I succeeded in identifying several old localities which interested me in connection with my Kashmir researches. I closed my tour with a rapid visit to the central valley of Urash which still retains the name of ancient Uraśā.

Notwithstanding the extent of the ground (circa 240 miles) which I had to cover by my marches within the space of little more than a fortnight, it had been a holiday as instructive to me as any I ever had in the Land of the Five Rivers.

Ein keilinschriftliches Fragment im Museum von Bucarest. — Mein verehrter College, Herr Professor E. BONMAN übergab mir einen sehr schönen Abklatsch von einem keilinschriftlichen Fragment von

43 *cm* Breite und 7 *cm* Höhe, welches sich im Nationalmuseum zu Bucarest befindet und dorthin nach einer Mittheilung des Herrn Professor TOCILESCU nebst einem Kopfe eines assyrischen Königs mit der Sammlung César Bolléac (1875) gekommen war. Es enthält drei Zeilen und ist rechts abgebrochen. Ich lese Folgendes:



Das Stück erweist sich als ein Fragment der grossen Annaleninschrift Ašur-naṣir-pals (885—860 vor Chr.), welche I RAWLINSON, Bl. 17—26 veröffentlicht ist. Nach Col. III, 119 ff., *Keilinschriftliche Bibliothek*, Bd. 1, S. 114—115 ist das Stück folgendermassen zu ergänzen und zu übersetzen:

[*I-nu-ma Ašur bílu na-bu-u šumi-ia mu-šar-bu-u šarrû-ti-a kakka-šu la pa-da a-na i-da-at bílū-ti-a*] (119) *lu-u it-muḫ ummanât* (*mâtu*) *Lu-ul-lu-mí-í rapšāti ina* [*ki-rib tam-ḫa-ri ina kakki lu-u-šam-ḳit ina ri-ṣu-ti ša Ša-maš* (120) *u Rammân*] *ilâni tik-li-a ummanât mâtâti Na-i-ri* (*mâtu*) *Kir-ḫi* (*mâtu*) [*Šu-ba-ri-i u* (*mâtu*) *Ni-ir-bí kima Rammân ra-ḫi-ṣi íli-šu-un aš-gu-um.* (121) *šarru ša ištu í-bir-ta-an*] (*nâru*) *Diglat a-di* (*šadû*) *Lab-na-na u tâmdi rabiti* (*mâtu*) *La*[*ḳi-i* . . . . . (122) *ana šípâ-šu n-šik-ni-ša.*]

[‚Als Ašur, der Herr, der meinen Namen genannt, mein Königthum gross gemacht hat, seine unüberwindlichen Waffen zur Seite meiner Herrschaft] (119) hielt, warf ich die Truppen des weiten Landes Lullume im [Kampf mit den Waffen nieder. Mit der Hilfe von Šamaš (120) und Rammân], den Göttern meines Vertrauens, über die Truppen der Lande Naïri, Kirḫi [Šubarti, Nirbi, gleich Rammân, dem Wetterer, donnerte ich. (121) Der König, der von der Furt]

des Tigris bis zum Libanon und dem grossen Meere, La-[ḳi etc. sich unterworfen hat, etc.']

Die Formel der jüdischen Responsenliteratur und der muhammedanischen Fetwâs in den sabäischen Inschriften. — Im letzten Heft der *ZDMG.*, Bd. LIII, S. 645, hat I. Goldziher den Nachweis geführt, dass gewisse Schlussformeln in der jüdischen Responsenliteratur aus den muḥammedanischen Fetwâs stammen. Eine der charakteristischen Formeln ist فَعَل ذلك مُثابًا in einem jüdischen Responsum aus dem 11. Jahrhundert, womit Goldziher die Formel der Fetwâs ولينْعِم بذكر ما عندة فى ذلك مُثابًا und يُنْعِم بازالة الاشتباه مثابًا etc. zusammenstellt.

Es ist für die Wanderung solcher stereotyper Formeln vielleicht nicht uninteressant, auf ähnliche Wendungen in den sabäischen Inschriften zu verweisen. Ich gebe sie der besseren Vergleichung wegen in arabischer Umschrift. So heisst es Hal. 147, 9—10:

وحلفن لثوّبن شعبهو وهجرهو ثوٰب ينعمن لهمو

‚Und Ḥalfân möge belohnen seinen Stamm und seine Stadt mit einer Belohnung, die ihnen wohlthut.'

Hal. 149, 12—13:

وحلفن ليثوّبن همو ثوٰب ينعم

Endlich die Schlusswendung Hal. 681, 7—8:

فلْ يثوّبنها نعمة

‚So möge er sie belohnen mit Wohlergehen!'

ילקום המכירי. — Von dem um die Midrasch-Literatur hochverdienten Forscher S. Buber liegt die Edition einer neuen Midrasch-Sammlung zu den Psalmen von R. Machir b. Abba Mari (Berdyczew 1899) vor. Die Sammlung stammt aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und ist wahrscheinlich in Südfrankreich entstanden. Die Edition dieser Sammlung war durchaus nicht überflüssig, denn sie enthält, weil auf handschriftlicher Quelle beruhend, eine grosse Anzahl von Stellen, die in anderen Midraschîm nicht vorkommen und von den anderweitig bekannten Stellen oft bessere Lesarten.

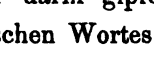
Dass die Edition mit grossem Fleisse und grosser Sachkenntniss gemacht ist, versteht sich bei diesem Herausgeber, dem WÜSTENFELD der Midrasch-Literatur, von selbst.

Palmyrenisches Bild mit Inschrift. — Im Besitze des k. k. österr. archäologischen Instituts befindet sich eine palmyrenische Statue, eine weibliche Person darstellend, mit einer kurzen, leider zerstörten Inschrift auf der linken Seite des Kopfes.

Ich lese und ergänze die Inschrift folgendermassen:

....צלמת]	[Bild der .....
ברת מרי]	Tochter des Mari-]
ון חסדנא	jon Ḥasdânâ,
בר מלא	Sohnes des Malê.

Ein Facsimile von Bild und Inschrift, sowie einige erklärende Bemerkungen werden an anderer Stelle veröffentlicht werden.

Eine Vermuthung über den Ursprung des Namens JHWH. — Unter diesem Titel hat WILHELM SPIEGELBERG einen sehr gelehrten Artikel in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft,* Bd. LIII, S. 633 ff. veröffentlicht, der darin gipfelt, dass יהוה vermuthlich die Wiedergabe des ägyptischen Wortes  *i;wt* ‚Vieh' sei.

Der Verfasser verwahrt sich ausdrücklich dagegen, als ob durch diese Gleichung irgendwie das Wesen des Gottes berührt würde, indem er sagt: ‚Was die Hebräer aus Aegypten entlehnt haben, wird, abgesehen von einigen Cultformen, eben nicht viel mehr gewesen sein als der Name des Gottes, sein Wesen haben sie nach ihrem Ebenbilde geschaffen.'

Mir kommt bei dieser Vermuthung das in den Sinn, was mein verewigter Freund D. KAUFMANN einmal ausgesprochen hat: ‚Jede Hypothese trägt so viel Wahrheit in sich als sie Räthsel lösen und Erscheinungen erklären hilft,' wobei ich hier die umgekehrte Anwendung machen möchte, indem ich frage, was uns diese Hypothese erklären hilft? — Da ich kein Aegyptologe bin, so darf ich auf die

ägyptologischen Einzelheiten nicht eingehen, ich kann es aber nicht unterlassen auszusprechen, dass diese Vermuthung noch weniger als die semitischen Etymologien befriedige. Von den semitischen Etymologien halte ich übrigens die in Exod. 3, 14 אהיה אשר אהיה gegebene für die beste. Die Wurzeln הָיָה und הֲוָא sind eng verwandt, und es ist sachlich und sprachlich durchaus zulässig, יהוה von הוה ‚esse' abzuleiten.[1]

Muss ich mich, was das Aegyptische betrifft, der Beurtheilung im Einzelnen enthalten, so möchte ich, so weit das Semitische gestreift wird, auf zweierlei hinweisen: 1. darauf, dass eine ‚hebräische Vocalisation יַהְוֶה' (S. 639) überhaupt nicht existirt; 2. dass die Gleichung יַהְוֶה = *i'wt* auch linguistisch und schriftgeschichtlich grosse Bedenken bietet. Das ägypt. 𓏏 = *t* gibt das sem. ת und das ה-Femininum (welches aus ת hervorgegangen ist!) wieder. Daher תֵּבָה *tb-t* ‚Kasten'; אֵיפָה *ip-t* ‚Mass', aber das ה von יַהְוֶה und אֶהְיֶה kann durch das *t* nicht repräsentirt werden.

Die Inschrift von Naḳb-el-Hagar. — In seiner Schrift *Die Südarabischen Alterthümer etc.*, S. 19 schreibt Herr Professor F. Hommel wörtlich:

‚Um unsere Wissenschaft davor zu bewahren, wiederum einen neuen und interessanten Text durch Müller misshandelt zu sehen, theile ich anhangweise die durch Graf Landbergs Leute zum erstenmale genau abgeklatschte Naḳb-el-Hagar-Inschrift umstehend mit.'

Eine Vergleichung der dort mitgetheilten Lesung und Umschrift mit dem mir vorliegenden Papierabdruck ergibt folgende Verlesungen: 1. für 𐩺𐩨𐩪𐩡 lies 𐩺𐩨𐩪𐩡; 2. für 𐩣𐩨𐩪𐩺 lies 𐩣𐩨𐩪𐩺; 3. für 𐩲𐩣 lies 𐩺𐩲𐩡 (also keine Spur vom Gotte 'Amm!); 4. für 𐩱𐩠𐩻 lies 𐩱𐩠𐩺; 5. für 𐩣𐩱𐩲𐩻𐩣 lies 𐩣𐩱𐩲𐩺𐩣; 6. für 𐩨𐩪𐩺 lies 𐩨𐩪𐩻; 7. für 𐩲𐩵𐩺𐩤𐩵𐩻 lies 𐩲𐩵𐩺𐩤𐩵𐩻. Ausserdem ist das 𐩨 öfters falsch durch 𐩨 wiedergegeben.

Bedenkt man, dass diese zweizeilige Inschrift aus nur 25 Worten besteht und dass von derselben mehrere Copien und gute Commen-

[1] יְהוֹ verhält sich zu יַהְוֶה, wie יְהִי zu יַהְוֶה.

tare bestehen, so wird man die epigraphischen Fähigkeiten des Münchener Professors daran messen können. Die Interpretation steht auf gleicher Höhe wie die Lesung. Hier nur einige Beispiele: 1. 𐩥𐩠𐩡𐩲𐩺 ist nicht gleich خلفات ‚Bedeckungen' und hat nichts mit assyr. *taḫlabu* zu thun. Es ist vielmehr = 𐩥𐩠𐩡𐩲𐩺 (𐩺 für 𐩥!) und bedeutet ‚und dessen Umkreis'; 2. 𐩥𐩡𐩩𐩠𐩺 ist nicht Verbum, sondern Nomen und bezeichnet ein Baumaterial, etwa gleich minäisch 𐩩𐩠𐩧𐩩; 3. 𐩥𐩱𐩬𐩡 ist nicht جنأة, sondern = 𐩥𐩱𐩬𐩡 (𐩺 für 𐩥, wie in 𐩥𐩬𐩨!). Die übrigen Fehler werden in der demnächst erfolgenden Veröffentlichung dieser Inschrift mit Facsimile besprochen werden.

Es klingt fast wie eine Ironie, wenn Herr Professor Hommel auf S. 21 sagt: ‚Was aber die nun zum ersten Male wirklich gesicherte Textgestalt unserer Inschrift erst recht interessant macht, ist die erst jetzt hervortretende Erwähnung von Tempeln des katabanischen Gottes 'Amm.'

D. H. Müller.

Hohes Lied 6, 11. — Eine der schwierigsten und strittigsten Stellen des Hohen Liedes ist unzweifelhaft der Vers 6, 11: לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב.

Anstatt auf die verschiedenen Commentare hier einzugehen, begnüge ich mich darauf zu verweisen, dass die neueste Bibelübersetzung von Kautzsch diesen Vers unübersetzt lässt und eine Fussnote besagt: Wörtlich, aber im jetzigen Zusammenhange völlig unverständlich: ‚Ich wusste nicht, mein Verlangen [ver]setzte mich auf die Wagen meines Volkes, eines edlen.'

Es bedarf daher nicht der Rechtfertigung, wenn ich zu den vielen Versuchen die Stelle zu deuten einen neuen hinzufüge. Meine Deutung des Verses geht von Vers 7, 2 des Hohen Liedes aus: מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב ‚Wie schön sind deine Schritte in den Sandalen, o Tochter eines Edlen' (= edle Tochter). Wie der Liebende die Geliebte בת נדיב nennt, ebenso heisst sie ihn עמי נדיב, aber עַמִּי bedeutet nicht ‚mein Volk' (dagegen spricht schon das undeterminirte נדיב!), sondern עַמִּי ist Adjectivbildung von עם ‚zum Volke ge-

hörig, Volksgenosse' und עמי נריב heisst demgemäss ‚ein edler Volksgenosse'. Sprachlich ist gegen diese Deutung des Wortes, von dem sich vielleicht noch andere Spuren im Alten Testament finden, kaum etwas einzuwenden. Neben עָמִית ‚Volksgenosse', das ja auch von עם abgeleitet wird, dürfte vielleicht diese Adjectivbildung Ps. 144, 2 und insbesondere 2 Sam. 22, 44 zu erkennen sein, wo עַמִּי im Gegensatz zu נוים auf Davids Volksgenossen Saul (nach Vers 1) bezogen werden könnte.[1]

Ich füge noch hinzu, dass מרכבות עמי נריב als Genitivus objectivus wie Gen. 3, 24 דרך עץ החיים ‚der Weg zum Baume des Lebens' zu fassen sei. Demnach ist der schwierige Vers zu übersetzen:

‚Ich wusste nicht, meine Seele setzte mich auf die Wagen, die hinführten zu einem edlen Landsmann.'

Rudolf Dvořák.

Nachträge und Berichtigungen zu den Mittheilungen ‚Von der deutschen armenischen Expedition', von C. F. Lehmann (oben, S. 1—45). Zu S. 24, Abs. 2. Dass Urzana zu Rusas geflohen wäre, *i-na-bi-it* (*inabit* für *innabit*) (*ilu*) *Ḫal-di-a* ‚er floh (nach) Chaldia', ist mir fraglich geworden. Möglicherweise ist *i-nabi-it* (*ilu*) *Ḫal-di-a* ‚im Tempel des Gottes Chaldia' (= Chaldis) mit, sonst in dem Text so nicht zu beobachtender, phonetischer Schreibung zu lesen. Weitere Studien an den Texten der Stele von Topzauä mögen die Verwickelungen mit Muṣaṣir auch sonst zum Theil in modificirtem Licht erscheinen lassen.

S. 27, Z. 12 v. u. lies: ‚die Thatsache, dass von diesen Inschriften, ehe Belck seine erste Reise antrat, nur die Inschrift von Koelani-Girlan halbwegs bekannt war. Die Inschrift vom Keschisch-Göll ist von Belck 1891 aufgefunden worden' etc.

Zu S. 36 unten: Die Richtung der Züge, von denen in den Inschriften vom ‚dritten Besuch Salmanassar's II.' berichtet wird, passt allerdings andererseits einigermassen zu den Annalenberichten des

[1] Wenn irgendwo im Alten Testament עַמִּי in der Bedeutung ‚Volksgenosse' vorkommt, so ist dies Exod. 22, 24 אם כסף תלוה את עמי את העני עמך ‚Wenn du Geld leihest einem Volksgenossen, dem Armen in deiner Mitte'. (D. H. Müller.)

27. Jahres, dagegen schlecht zu denen des 31. Jahres. Somit würde doch das 27. Regierungsjahr zu bevorzugen und anzunehmen sein, dass damals Gilzan Tribut gezahlt hat, ohne dass es in den Annalen Erwähnung gefunden hätte. Noch besser fügen sich freilich diese Berichte zu den Zügen des Anfangs- und des dritten Regierungsjahres. Die Worte: *3 šu ana mât Na-i-ri a-*(Inschrift an der oberen Höhle *al-)lik ina rêš* (*îni,* fehlt an der oberen Höhle,) (*nâri*) *Diglat šumu al-ṭu-ur* ‚3 Mal zog ich zum Lande Naïri, an der Quelle des Tigris schrieb ich den (= meinen) Namen', könnte man zur Noth so deuten, dass das ‚dreimal' sich nur auf den Besuch in Naïri, nicht auf das Setzen der Inschriften bezöge. Angebracht sind aber beide Inschriften dem Localbefund nach, augenscheinlich nach den beiden Inschriften mit dem Königsbild. Auch für diese letzteren möchte ich, ohne auf die Folgerungen weiter einzugehen, auf die entfernte Möglichkeit hinweisen, dass sie Duplicate einer und derselben Inschrift, also nur vom 8. oder nur vom 15. Jahre, wären. Stereotyp wie diese Inschriften ohnehin sind, müssten sie, da Gegner und Sachlage bei beiden Zügen ungefähr dieselben waren, nahezu gleich lauten, auch wenn sie, wie es das Wahrscheinlichste bleibt, von beiden Besuchen herrührten. Die Verstümmelung der Inschriften erschwert die Entscheidung.

Berlin, April 1900.

Der Frahang i oīm.

(Zand-Pahlavi Glossary.)

Von

Hans Reichelt.

Einleitung.

E. W. West theilt die Pahlaviliteratur in drei Classen ein, deren erste alle Pahlaviübersetzungen von Awestatexten umfasst. Zu dieser Classe gehört auch der Frahang i oīm. Wir besitzen davon zwei Ausgaben. Die erste, aus dem Jahre 1771, ist in dem Hauptwerke Anquetil du Perron's ‚Zend Avesta, Ouvrage de Zoroastre'[1] enthalten. Viel bekannter ist die zweite aus dem Jahre 1867 von Hoshangji Jamaspji und M. Haug besorgte, die den Titel führt: ‚An old Zand-Pahlavi Glossary'.[2] Dem Dastur standen zur Herstellung seines Textes sechs Handschriften zu Gebote. Vier davon sind nachweislich jung, sie sind aus den Jahren 1781, 1791, 1825 und 1839. Eine fünfte vom Dastur mit Nr. 6 bezeichnet, soll jetzt 330—380 Jahre alt und ‚very correct' sein. Es ist aber nicht ersichtlich, worauf der Dastur seine Altersbestimmung, und ebensowenig, worauf er seine Werthschätzung der Handschrift begründen will. Es bleibt somit von seinen Handschriften nur eine einzige übrig, die von wirklichem Werth für eine Ausgabe ist, nämlich die von ihm

[1] Vocabulaire Zend Pelvi et François, Tome II, 432—475.

[2] An old Zand-Pahlavi Glossary. Edited in the original characters with a transliteration in roman letters, an english translation and an alphabetical index by Destur Hoshangji Jamaspji. Revised with notes and introduction by Martin Haug. Bombay & London 1867.

mit DH bezeichnete aus dem Jahre 1397. Sie ging im Jahre 1864 in den Besitz HAUGS über und ist jetzt der Münchener Hof- und Staatsbibliothek als Cod. zend. 51 (früher MH 6) einverleibt. Wenngleich HOSHANGJI den hohen Werth dieser Handschrift eigens betonte ‚this is the oldest and most important of all MSS. from which the present text has been prepared', hat er doch in zahlreichen Fällen die anderen secundären Handschriften bevorzugt. Und man versteht warum. Die Dasture, denen wir jene Handschriften verdanken, liessen sich nicht an der Rolle des Copisten genügen, sondern sie haben, wie der Vergleich mit den alten Handschriften[1] ergibt, den Text auch vielfach ‚verbessert und vermehrt'. Der so von ihnen geschaffene Text war natürlich für HOSHANGJI der verständlichere — was jene nicht verstanden und darum corrigirten, verstand er auch nicht —, er wollte einen verständlicheren Text geben —: also hielt er sich eben an die secundären Quellen. Freilich sah er sich veranlasst, auch seinerseits noch zahlreiche Correcturen anzubringen; vgl. S. 32, wo er schreibt: ‚From this point the MS. is very corrupt, and in several places quite unintelligible. I have corrected it according to the best of my ability. The small alterations I was obliged to make are too numerous to be mentioned. I may, however, state, that I have adhered, as far as possible to the readings of the MSS.' Dieses nicht eben kritische Verfahren musste dazu führen, dass der ursprüngliche Text, wie er aus den alten Handschriften erschlossen werden kann, in der Bombayer Ausgabe nicht nur sein eigenartiges Gepräge verlor, sondern auch an seiner Correctheit unendlich mehr einbüsste als gewann; vgl. WEST, *Grundriss der iran. Phil.* 2, 87: ‚The MSS. chiefly used by Dastūr HŌSHANG appear to have been copies less than a century old and descended from K. 20., but he sometimes consulted MH 6. The two old MSS. correspond very closely, and if HAUG had trusted entirely to his own MS. MH 6, with very few amendments of orthography, his edition would have been far more correct than it is. But he supposed that HŌSHANG's MSS.

[1] M 6 und K 20 vgl. unten.

were independent authorities.' Eine Neuausgabe dürfte demnach wohl angezeigt erscheinen.

Der Text vorliegender Ausgabe ist auf Grund der zwei alten Handschriften M 6 und K 20[1] hergestellt worden. K 20 ist eine Handschrift aus der Sammlung Rask's und jetzt Eigenthum der Universitätsbibliothek in Kopenhagen. Da beide Handschriften schon in den ‚Introductory essays' zum ‚Book of Arda Viraf' von Haug und West ausführlich beschrieben und von Geldner *Prolegomena* xl in ihrem gegenseitigen Verhältniss geprüft worden sind, beschränke ich mich auf das, was speciell über den Frahang zu sagen ist. In M befindet sich der Text auf Folio 106 b—126 a, in K im 7. und 8. Faszikel auf Folio 74 b—88 a. Beide Handschriften sind gut und deutlich geschrieben. Doch ist K an einigen Stellen zerstört. Den Pahlaviwörtern sind häufig neupersische Glossen zugefügt und zwar, wie aus der verschiedenen Färbung der Tinte ersichtlich ist, zu verschiedenen Zeiten.

Die Schrift der Awestawörter bedarf besonderer Erwähnung. In beiden Handschriften werden die Awestabuchstaben 𐬎 *δ* und 𐬰 *z* so gleichartig geschrieben, dass eine Scheidung nur auf Grund der Etymologie oder der Uebersetzung möglich ist. (Auf die Aehnlichkeit dieser zwei Buchstaben sind Irrthümer wie *dhadhañha* ZPGl. 11, 2, Fick, Wb. 1[4], 217 oder *thripithwôdhi* ZPGl. 38, 5 zurückzuführen.) K hat fast ausschliesslich das 𐬬 *y* der indischen, M das 𐬫 *y* der iranischen Handschriften. In M steht für *š* mit einer einzigen Ausnahme durchwegs 𐬱, in K 𐬱 und 𐬲 nach der üblichen Praxis der Handschriften.

Was den Text selbst anbetrifft, so ist dem von M der Vorzug zu geben, da er nicht nur vollständiger, sondern auch im Einzelnen correcter ist. Ich gebe daher den Text von M so genau, als es die Typen zulassen, mit allen Eigenthümlichkeiten und Fehlern, und setze die Abweichungen von K in die Anmerkungen, damit der Leser jederzeit den Text auch nach K herstellen kann. Die Interpunctionen sind in beiden Handschriften ohne Belang; ich gebe die von M.

[1] Ich bezeichne in meiner Ausgabe M 6 und K 20 kurzweg mit M und K.

Für die Transscription der Pahlaviwörter habe ich folgende Grundsätze aufgestellt.[1]

Von der Verschiedenheit in der Schreibung sehe ich ab. Ich gebe die Pahlaviwörter in der Lautgestalt, wie sie in den armenischen Lehnwörtern der Arsakidenzeit auftritt.

I. Die iranischen Tenues sind erhalten, nach Nasalen sind sie in die entsprechenden Mediae übergegangen.

II. Die iranischen Mediae *g, d, b* gebe ich anlautend, sowie inlautend nach Nasalen als Mediae, sonst als tönende Spiranten, iran. *ǰ* nach Nasalen als *ǰ*, sonst überall als *ž*.

III. Die Diphthonge *ai* und *au* gebe ich auch vor Nasalen durch *ē* und *ō*.

IV. Bezüglich der Streitfrage, ob für das ältere *ϑ*, in dem zwei Laute *ϑ* und *s* zusammengeflossen sind, *h* oder *s* zu lesen ist, stelle ich mich so, dass ich genau nach dem Texte schreibe. Ich nehme Dialectmischung an.

V. Was die beiden Laute *h* und *x* betrifft, so schreibe ich nach der Etymologie, *h* also auch dort, wo sich später *x* daraus entwickelt hat.

VI. Die armenischen Wiedergaben zeigen noch *rd* für späteres *l*; ich habe mich hier nach den Handschriften gerichtet, da frühzeitige Dialectmischung vorliegen kann.

VII. Anlautendes iran. *y* und *v* gebe ich durch *y* und *v*.

VIII. Wo altes *r* zugrunde liegt, schreibe ich je nach dem vorausgehenden Laut *ir* oder *ur*. Vgl. auch VI.

IX. Alle semitischen Idiogramme gebe ich durch die iranischen Aequivalente. Im Druck sind sie durch Unterstreichung gekennzeichnet.

Für die awestischen Buchstaben war mir natürlich die Transscription des Grundrisses der iranischen Philologie massgebend.

Zum Schlusse sei es mir gestattet, meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. BARTHOLOMAE-Giessen meinen aufrichtigsten Dank aus-

[1] Wobei selbstverständlich Specialfälle nicht in Betracht gezogen sind.

zusprechen. Herr Prof. Bartholomae, unter dessen Leitung vorliegende Ausgabe entstanden ist, hat mich nicht nur jederzeit durch seinen Rath unterstützt, sondern mir auch Einblick in das fast vollendete Manuscript seines altiranischen Wörterbuches und in die Correcturbögen einiger noch nicht erschienener Arbeiten[1] in ausgiebigstem Masse gewährt.

An dieser Stelle sei auch den Leitungen der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, sowie der Kopenhagener Universitätsbibliothek für die gütige Erlaubniss, die zwei seltenen Handschriften zu benützen, mein verbindlichster Dank ausgedrückt.

Ich bediene mich folgender Abkürzungen:

IF., *IF. Anz.*, *BB.*, *KZ.*, *WZKM.*, *ZDMG.*, *IAOS.*, *SBE.*, *ZPGl.*, *PPGl.*, *Y.*, *Yt.*, *Vsp*, *Vd.*, *N.* (Nirangistan).

Fr. = Frahang i oīm.

Frg. = Fragment.

Bdh. = Bundehesh, Justi, Leipzig 1868.

Min. = West, The Book of the Mainyo-i-khard, Stuttgart & London 1871.

Shk. = Shikand-gumānīk-vičār, Bombay 1887.

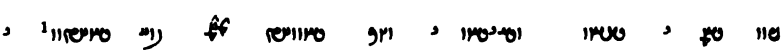
Darm. = Darmesteter, Fragments du Frahang.

Bthl. = Bartholomae.

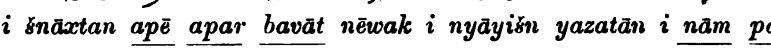
Wo ich Haug oder Jam. (Jamaspji) allein schreibe, ist deren Ausgabe des *ZPGl.* gemeint.

[1] Siehe jetzt I. F. *11*, 112.

M 106 b. K 74 b.

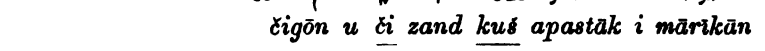


i šnāxtan apē apar bavāt nēwak i nyāyišn yazatān i nām pa



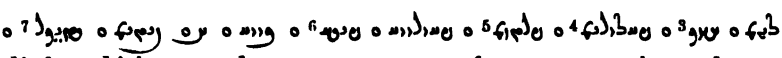
čigōn u či zand kuš apastāk i mārikān u vāč

Cap. I.



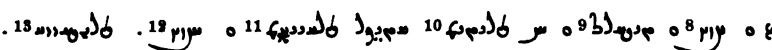
ditīkar bitim 2 dva pēš paurva fratum paourim ēvak oīm

θrīšva 3 ... θrayąm sitīkar θritim 3 tišro 2 ... dvayå



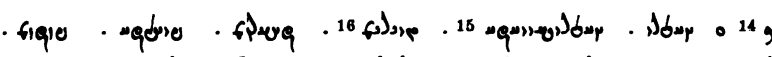
panjum puxδa čahārum tuirim čaθrušvaδa čaθru srišūtak

haptaŋhum šašum xštum 6 xšvaš panjūtak paŋtaŋhum



dahum dasmahe nahum naomahe aštūtak aštaŋhum haftūtak

Cap. II a.



u yuxtīh u 1tākīh žanīh u narīh apastāk hač mārikān apārīk ēn

hač i hačīhaš u ayrēih u mayānakīh u nitumīh u vattarīh u vēhīh

---

[1] Statt ꞑ sollte ꞑꝰ stehen, wie oft. [2] Dazu in M. die Glosse حرف. [3] Statt ꝸꝸꝰ in K. يَكَ. [4] ꝴꝺꝺꞑꝰ K. [5] Statt ꝴꞑꝺꝰ in K. فَرْدُم. [6] Statt ꞑꞑꝰ in K. پیشی. [7] Statt ꝺꝸꞑꝰ in K. ددیکر. [8] ꝸꝰ, wie oft hinter Zahlwörtern; Etymologie und Lesung? [9] ꝺꝸꞑꞑꝰ K. [10] ꝴꞑꝺꝰ K. [11] ꝴꞑꝺꝰ K. [12] Siehe Note 8. [13] ꞑꞑꞑꝺꝰ K. [14] ꝸꝸꞑꞑꝰ K. [15] ꞑꞑꞑꝺꞑꝰ K. [16] ꝴꝺꝺꝸꝰ K. [17] ꞑꞑꞑꞑꝰ K. [18] ꝴꞑꞑꝰ K. [19] ꝴꞑꞑꝸꞑꝰ K. [20] ꞑꞑꞑꝴꝺꞑ K. [21] ꝸꞑꝰ K. [22] ꝰ fehlt in K. [23] ꞑꝺꝸꞑꝰ K.

M 107 a.

patwandēt ān ku i avīhaš u rawēt apāk i patīhaš u āyēt ān ku

ēstēt mat saxᵛan dēn andar rāð kē čigōn handāčakīhā dātastān

zand hačaš yuttar apastāk čand

Cap. II b.

2 har ᵘvaibya žan 2 har apar i ᵘvaie nar 2 har apar ᵘva

u gētīk 2 har apar vastrak u xᵛarišn 2 har apar žan u nar

K 75 a.

nēwak 2 ... har apar vayåsəčiṯ 2 har apar ᵘvayo mēnōk

2 har apar vayåi druvandān u ahravān apar vayå vat u

axᵛān 2 har apar i uboya katār 2 har apar i vača ainānān

yutākīhā oiθra hamzōr 2 čigōn hiṯ haða frārāst i ēvak hakərəṯ

haknīn pa hakaṯ nē čīč apāk i čīč maṯ apāk

Cap. II c.

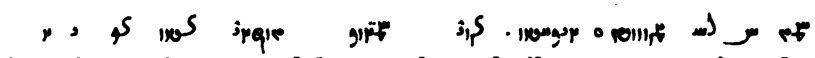
baoδo - varəštahe čikayaṯ gōwēt ēvak apar ka tōžišnīk vinās

M 107 b.

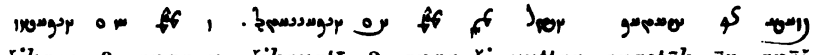
tōžēnd čikayatō · gōwēt rāð 2 ka tōžišn baoδo - varšt pa tōžēt

---

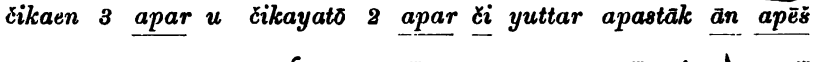
[1] vgl. *hačihaš* und *avīhaš*. [2] vgl. WEST, *Glossary* 41. [3] K. [4] K. [5] fehlt in K. [6] fehlt in K. [7] fehlt in K. [8] fehlt in K. [9] fehlt in K. [10] fehlt in K. [11] fehlt in K. [12] fehlt in K. [13] = vgl. SPIEGEL, *Comm. 1*, 123. [14] K. [15] K.

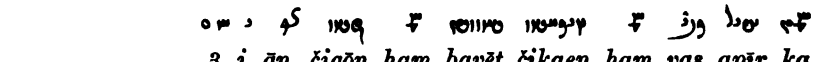

rād 2 i ān čigōn tōžēnd hamgōnak zand čikaen gōwēt rād 3 ka

u čikaen 3 apar u čikayatō 2 apar či yuttar apastāk ān apēš


3 i ān čigōn ham bavēt čikaen ham vas apīr ka

Cap. II d.


apīr ka u 3 ō šmāk yušmakəm 2 ō šmāk yavākəm

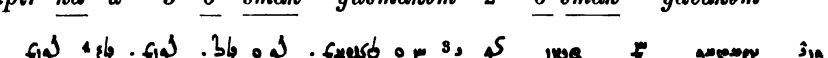

i šmāk vā šmāk vo tō ϑwąm 3 i ān čigōn ham apastāk vas

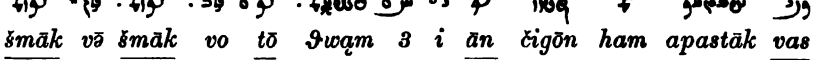
yāð ast mart ku yāð ast nā gāsānīk šmāk nā šmāk nō gāsānīk

ku yāð ast apa xᵛāhišn ku yāð ast u šmāk yāð ast vī aδāv ku

apē ku yāð ast apāč ku yāð ast u āp

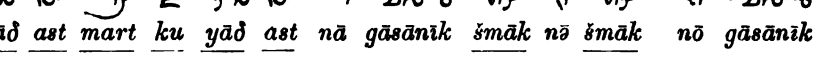
Cap. II e. M 108 a; K 75 b.


pərənāiunąm 3 ka pərənāiu 2 ka pərənāyuš ēvak ka purnāy


3 ka apərənāiuka 2 ka apərənāiukō ēvak ka apurnāy

narō 3 ka nara 2 ka narš ēvak ka mart apərənāiukanąm

Cap. II f.


vanta xūp ka u nāirikanąm nāirikayå nāirika hamgōnak žan

[1] K. [2] K. [3] fehlt in K. [4] K. [5] K.
[6] vgl. BARTHOLOMAE *I. F.* 9. 129. [7] fehlt in K. [8] K. [9] fehlt in K.

ku yāð ast ǰahī u ǰae ǰō vat ka vanatanąm vanatāhua

navak ka nmānōpaϑni katakbānūk dātak nē šōð pa ka čarāitīk

barəϑra varōmand ka u viδava vaδu viδavak ka dəmąnōpaϑna šōð

māt māta mātak strīm ku yāð ast ka hava vyāxti ārāstak ka

hapsne ku yāð ast duxt duyδa ku yāð ast xᵛaxha ku yāð ast M 108 b.

nē pit kē apurnāy saē šōð ēvak u žan 2 bavēt čigōn xavō apno

mart ka u žan hān gīrēt xᵛat šōð kē 1 duxt xᵛasr . . . žīvandak

sālak 90 šusr pātīrān sālak 70 hān u sālak 50 zarmān mīrēt rāð

būt apāyišnīk vīr xūp huviršm

Cap. III a.

čigōn hurust huraoδō ast pa i xūpīh čigōn hutāšīt hutāštō

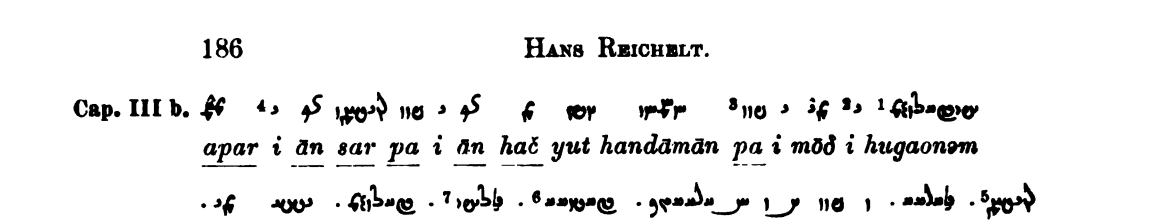
bāmya handām i pasāčakīhā čigōn hukarp hukərəfš gōšt i xūpīh K 76 a.

u parōn u avarōn tarasča parāča horāča nisāyak čigōn bāmīk

kustak hamāk hač pas hutarəst tarist

---

[1] K. [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] K. [7] überflüssig. [8] Statt . [9–10] žan ē u ka mart nē mīrēt. K. [11] K. [12] K. [13] K. [14] Eigentlich steht pasačakīhā. [15] Merkwürdige Schreibung; im Vd. 1, 26 steht nisāy = aw. nisāya-. [16] Ist zu lesen; vgl. Y. 53, 7.

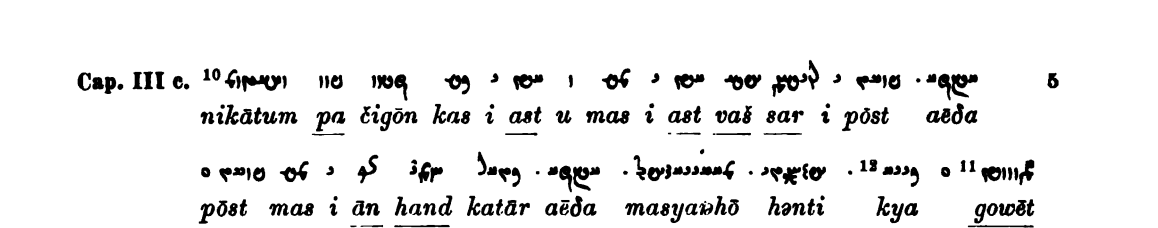


Cap. III b. *apar i ān sar pa i ān hač yut handāmān pa i mōδ i hugaonəm*

mōδ syāv gaonəm vohu gaesa ārāstak 3 u 2 pa u varsa sar

M 109 a. *pah pasuvastrahe pōst pąstahe mōδ pīr gaonəm paouruša*

živandak i martum i pōst suri vastrak



Cap. III c. *nikātum pa čigōn kas i ast u mas i ast vaš sar i pōst aēδa*

pōst mas i ān hand katār aēδa masyaŋhō hənti kya gowēt

ku guft aparak mastury pas kē mastrynya paiti aparaia yo

mastraynaia paiti paouraya yo kasyaŋhō kya pas ō gōš

mart ān vināskār ē vayδanəm narš gowēt sar vayδanəm pēš kē

mastury ēvak ast mastrauanąm aēvo astəm sumbēnd apē vayδān i

M 109 b. *mastury kē žanišn hamāk ān amąsta mastraynąm yō vīspača*

K 76 b. *anye aētəe xᵛarōčiθrəm dahišn apē tanāpuhr suft andar*

---

[1] K. [2] Ueberflüssig. [3] fehlt in K. [4] fehlt in K. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] vgl. *PPGl.* 168. [11] K. [12] K. [13] K. [14] K. [15] vgl. JUSTI, *Namenbuch* 19. [16] K. [17] K. [18] K. [19] K. [20] K. [21] K. [22] K. [23] K. [24] K fehlt in K. [25] K.

[illegible] [1] [illegible]
sar pa i ān čigōn tōžēnd an i ōšān tōžišnīkīhā x^v^ar čikaiatō

[illegible] [3] [illegible] [2] [illegible]
ku gowēt čigōn gōwišn mazg handām apārīk i ān u masturγ

[illegible]
ēvak u mazg ēvak karp aδāv ast žanēt apē patištān i ān vināskār

[illegible] [4] [illegible]
dahišn apē ōi tanāpuhr žanēt apē ast kē žanišn hamāk ān karp

5 [illegible]
tōžēnd an i ōšān tōžišnīhā x^v^ar

[illegible] [5] [illegible] [6] [illegible] [7] [illegible] **Cap. III d.**
nåɒha čašm i pēš pašnəm čašm dōiϑra rōδ urua ānīk ainikō

[illegible] [8] [illegible] [9] [illegible] [10] [illegible]
u āyišn paråntyå åntyå vēnīk mayān i . . . uzyazdāna vēnīk

[illegible] [11] [illegible]
sparɒha dahān åɒha dandān dantānō lap aoštra vēn i šavišn

[illegible]
dandān i hačaδar

10 [illegible] **Cap. III e.**
sax^v^an saɒhəm gōwišn vača vāng vāxš huzvān hizva **M 110 a.**

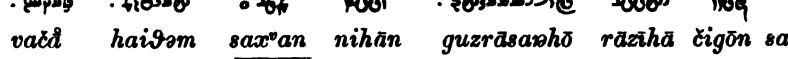
[illegible] [12] [illegible] [13] [illegible]
daɒrō frahātīhā hitō nikāh nēwak srira šnāsakīhā āzuątivaitiš

[illegible] [14] [illegible]
andartum saɒhəm antəmčit̰ gōwišn āpāt vāxš namnra dānākīhā

---

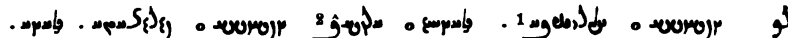
[1] [illegible] K. [2] Fehlerhaft für [illegible]; [illegible] K. [3] [illegible] fehlt in K. [4] [illegible] K. [5] [illegible] K. [6] [illegible] K. [7] [illegible] K. [8] [illegible] K. [9] [illegible] K. [10] [illegible] fehlt in K. [11] [illegible] K. Dazu in M. die neupersische Glosse [illegible]. [12] [illegible] K. [13] [illegible] K. [14] [illegible] K.; wegen [illegible] st. [illegible] s. Bthl. I. F. *11*, 132.

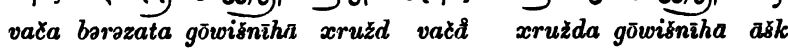
vačå haiϑəm saxᵛan nihān guzrāsaʍhō rāzīhā čigōn saxᵛan


vača bərəzata gōwišnīhā xrużd vačå xrużda gōwišnīhā āškārak

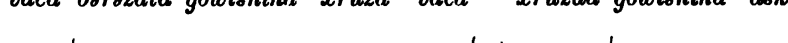
K 77 a.

vača amauata gōwišnīhā pātixšāh vāxš xšaiaṯ gōwišnīhā buland


bərətibyō vāxš sūt . . . i gōwišn vaxšaʍha gōwišnīhā amāvand


pērōžkarīhā i barišnīh gōwišn vārəϑraγnibyō

Cap. III f.
M 110 b.

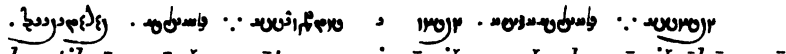

pairištəm srīrəm uxδəm saxᵛan frārōn i ān uxδå raϑwyå

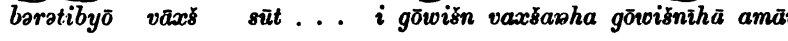
i ēstāt apar i nikīrīt i nēwak i saxᵛan sraōšəm dərətō avastātəm

vaήhå mašyo uxδašna ēstēt kart dastawar pa ku i dāštār

čigōn vēh martum šnās saxᵛan i ān vačå uxδō daʍrō yaϑa

10


gōw mru gowēt mravaṯ guft mraoṯ gōw saxᵛan i dānāk ān


gušta gōwišn patīrišn vačå paitiastō gōwišn pasaxᵛ paityāδa

āmōčišnīh nigōšišn sāsnå

---

[1] ... K. [2] Dazu in M. die Glosse خروش. [3] ... K. [4] ... K.
[5] ... [6] ... *dāšt i srōš* K. [7] ... K. [8] ... K.
[9] ... K. [10] ... K. [11] ... fehlt in K. [12] ... K. [13] ... K.

Cap. III g.

pēš pasča parō dašn u hōy dašino haoiō gōš gaoš

naēmą vīspe hūl us hačapar u hačaδar uparō aδarō pas u

vaγδanəm pasča haŋhuharəne pērāmōn pāiri nēmak harvisp

M 111 a.

arəϑ arəϑnå bāzāk bāzaua dōš daoša gartan manaoϑri vaγδān

K 77 b.

ərəzu masāk mušt maso mušta . . . čiąkazauatō dast zasta

čigōn srav frauāxš angust pas u pēš frārāzān arazān angust

andarak čigōn āš ašayå pistān fštāna var varō nāxun

ušaδąm nāfak nāfō škamb uruϑwarə kaš kašaibya var u suft

baroždahim pahlūk parəsui pahan i pušt vaŋhąm tēž i pušt

dil ərəδaēm suš suši sēnūk pasānō pahlūk i sar pa i . . .

zahrak zārasča sparz spərəza rōtīk urvatəm yakar yākarə

M 111 b.

haxt haxta srēnūk sraōni . . . frašanəm vurtak vərətka

---

[1] K. [2] K. [3] Fehlerhaft statt K. [4] K. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] [10] K. [11] vgl. Bthl. J. F. 7, 62. [12] K. [13] K [14] K. [15] fehlt in K. [16] K. [17] K. [18] Dazu in M. die Glosse هخت شرم گاه زنان.

šusr xšudrå mešu maesma gund ərəzi kīr fravāxs

paitištāna zānuk žnma rān rāna kūn zaδaŋha riyišn šāma

pāδ i hačaδar haxt haxəm frabd frabda zang zəŋa patištān

Cap. III h. *gōšt karp kərəfəmča ast astəm xūn vohuni xᵛēh xᵛaēδəm*

K 78 a. *ku ēstē vālīt varəδa handām i āranj haŋhāma mazg mazgəmča*

xᵛatāδīh kāmak vasoxšaδrąm rawišnīh drust drvatātəm frapīh

tanvaēča apatyārakīh xᵛatāδīh kāmak apaitirəta xšayamna

M 113 b. unt. Folio 112 u. 113 sind in M. verkehrt gebunden. Der Text dieser Folios beginnt daher 113 b. unten.

ruvān u husravīh tan havaŋhəm darəγəm urunaēca haosrauaŋhəm

afīδyō amaršą azarəsō astvå aŋhuš vīspō bvaṯ ahūīh dēr

harvisp bavēt vispāi yave yaṯ darəγəm apayą

darγ apūyišn u ašudišn u amark u azarmān astōmand i axᵛ

---

[1] Dazu in M. die Glosse خايكان. [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] Dazu in M. die Glosse كون. [7] K. [8] K. [9] Dazu in M. die Glosse خون. [10] K. [11] K. [12] In M. steht am Rande [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K. [18] K. [19] K. [20] K. [21] K. [22] K. [23] K. [24] K. [25] Statt vgl. Min. *8*, 9, wo die Sü. *akšudhāvān* hat. (statt kommt häufig vor: statt

ata varəmanō daŵhve aγryotəmō aspo visp ō tāk hamāk

pa ēstēt dōšīt mātakān kē aγryaktum asp arəǰō azinąm gavą

aržēt az 4 u gāv 4 sardārīh x^vatāδ

Cap. IV a.

ān ētōn haiϑim vaēdā vā nāiri vā nā utā āt̰ yaϑā

zamīk ēn čand zā im yaϑa āškārāk dānēnd nāirīk u nar 2 har

vaγδanəm maδmyehe narš yaϑa stārąm avaēšąm nitəmacit̰

M 113 a unt.

vaγδān mayānak i ēv mart čand starān ōšān hač nitum i ānč

K 78 b.

patīrak pa aštak čand ā bunəm aϑa paityahmi aštiš yaϑa

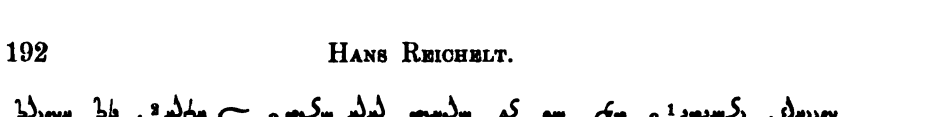
Cap. IV b.

hacaite ašā yaϑrā ānōk yāδ har yaϑra i zand

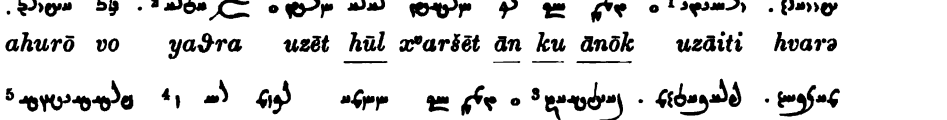
avat̰ yaϑra mēnišnīh buvandak apāk ašvahišt ku ānōk ārmaitiš

,Gatte' *2* f oder statt ,Hunger', aw. *5*; vgl. ferner *4* g neben bei SPIEGEL, *Y. 45.* 18.) JAMASPJI, *Pahlavi Dictionary*, S. 522 liest *âsôgashnê* ,abstaining from food'; Pāzandlesung (bei JUSTI, Bdh. *3* Gl. 65) ist *agušni, aγišn.*

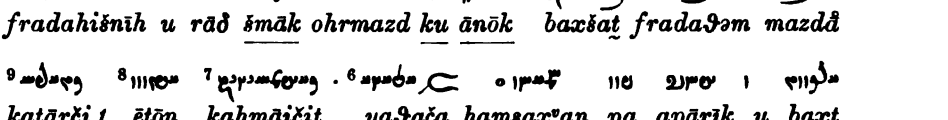
[1] K. [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] K. [11] fehlt in K. [12] K. [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K.



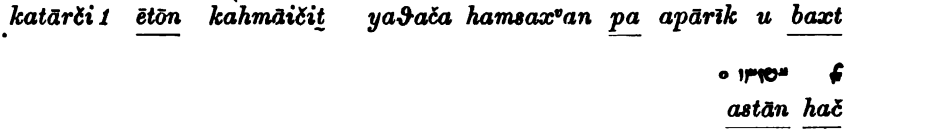
ahurō vo yaϑra uzēt hūl xᵛaršēt ān ku ānōk uzāiti hvarə



fradahišnīh u rād šmāk ohrmazd ku ānōk baxšaṯ fradaϑəm mazdâ

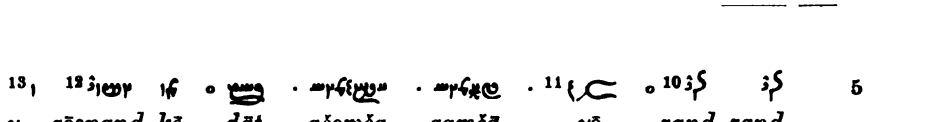


katārči 1 ētōn kahmāičiṯ yaϑača hamsaxᵛan pa apārīk u baxt

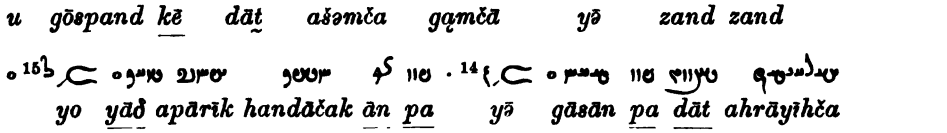


astān hač

Cap. IV c.

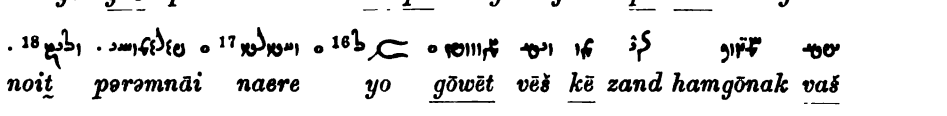


u gōspand kē dāṯ ašəmča gąmčā yē zand zand

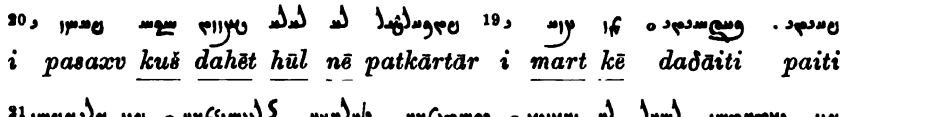


yo yāð apārīk handāčak ān pa yē gāsān pa dāt ahrāyīhča

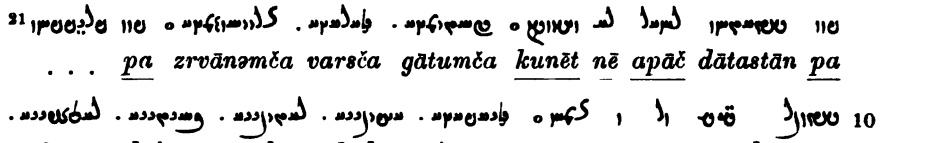
M 112 b unt.



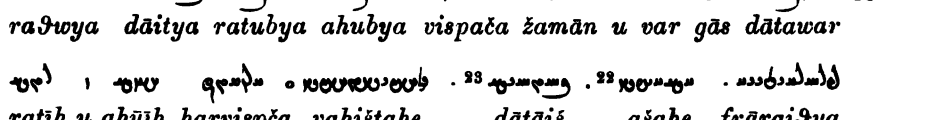
noiṯ pərəmnāi naere yo gōwēt vēš kē zand hamgōnak vaš



i pasaxv kuš dahēt hūl nē patkārtār i mart kē daðāiti paiti

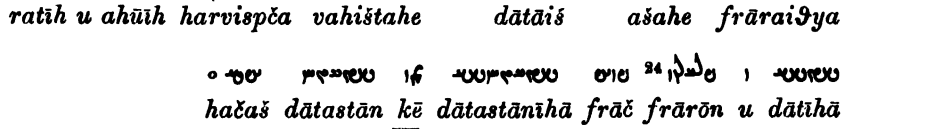


. . . pa zrvānəmča varsča gātumča kunēt nē apāč dātastān pa

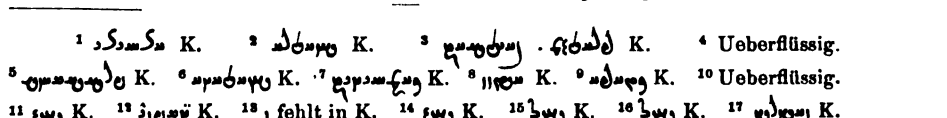


raϑwya dāitya ratubya ahubya vispača žamān u var gās dātawar

K 79 a.



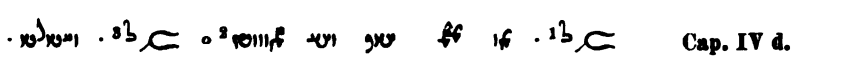
ratīh u ahūih harvispča vahištahe dātāiš ašahe frāraiϑya



hačaš dātastān kē dātastānīhā frāč frārōn u dātīhā

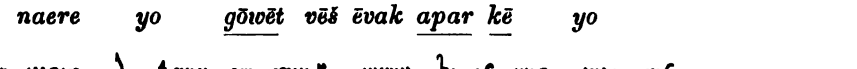
---

[1] K. [2] K. [3] K. [4] Ueberflüssig. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] Ueberflüssig. [11] K. [12] K. [13] fehlt in K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K. [18] K. [19] د fehlt in K. [20] د fehlt in K. [21] Dazu in M. die Glosse پریزوان; vgl. پریزبان VULLERS *1*, 354. [22] K. [23] K. [24] K.

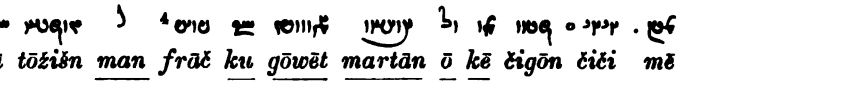


Cap. IV d.

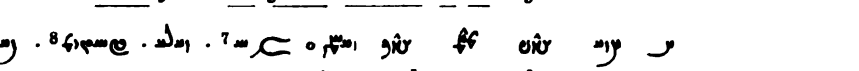
frā aoxte naere yo gōiwēt vēš ēvak apar kē yo



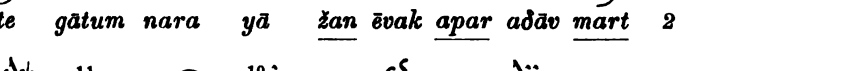
i apar kē ā tōžišn man frāč ku gōiwēt martān ō kē čigōn čiči mē



2 ka baraite gātum nara yā žan ēvak apar aδāv mart 2

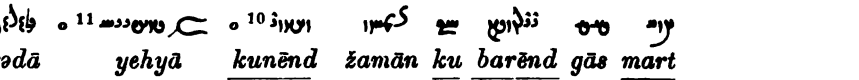


vanaēmā vərədā yehyā kunēnd žamān ku barēnd gās mart

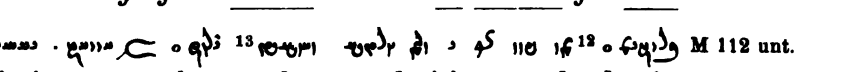


M 112 unt.

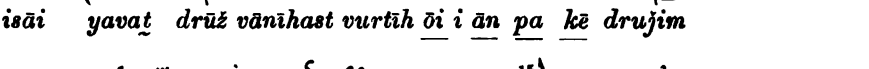
tavāčā isāi yavaṯ drūž vānīhast vurtīh ōi i ān pa kē drujim



ahrāyīh xʷāhišn āmōxtēm and ān am tuvānīk xʷāstar čand



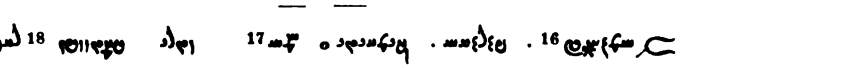
vahišt ō i rās rasēt vitarak hamāk žimaiti pərəsā yāmēng



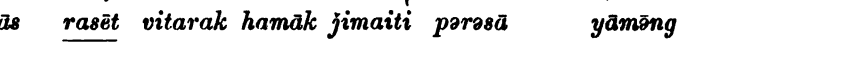
dōžaxʷ u

Cap. IV e.

yavata žīvēt yān pa ka tāk hamāk žavaiti gaya yavata



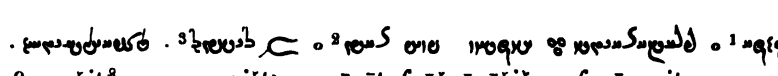
hangām pa yava ku yāδ ast gayōmart yuvān marata gayehe



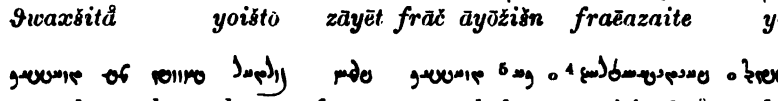
hēnd būt ōšān hangām zaraθuštra aŋhəm aēte yava hangārēt

---

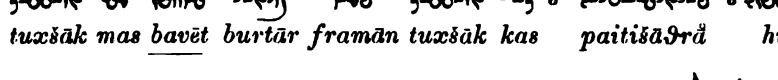
[1] K. [2] K. [3] K. [4] Dahinter in M. ein gestrichenes . [5] Statt (K.). [6] fehlt in K. [7] K. [8] K. [9] Fehlt in K. [10] K. [11] K. [12–14] Fehlt in K. [13] Dazu in M. die Glosse . [15] Statt vgl. Y. *28*, 2. [16] K. [17] K. Es ist *hamāk* statt (K.) *zamīk* verschrieben. Vgl. Y. *48*, 2. [18–19] K. [20] K. [21] K. [22] K. [23] K. [24] K.



ϑwaxšitå yoištò zāyēt frāč āyōžišn fraēazaite yoγeδa



tuxšāk mas bavēt burtār framān tuxšāk kas paitišāϑrå hvoištō



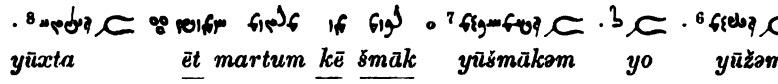
dātār framān

Cap. IV f. M 114 a.

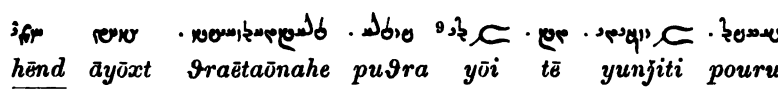
yūxta ēt martum kē šmāk yūšmākəm yo yūžəm

K 79 b.

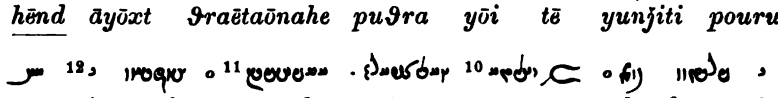
hēnd āyōxt ϑraētaōnahe puϑra yōi tē yunǰiti pourušaspō



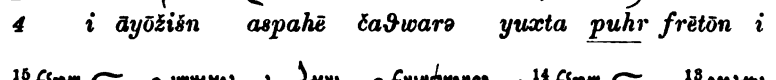
4 i āyōžišn aspahē čaϑwarə yuxta puhr frētōn i ōšān



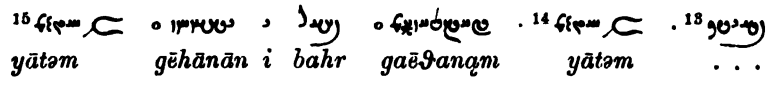
yātəm gēhānān i bahr gaēϑanąm yātəm . . . asp



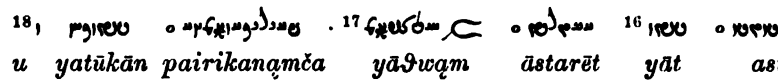
u yatūkān pairikanąmča yāϑwąm āstarēt yāt astryete



kār yāskərəstəməm x^vāstak kōt avarəta yåəhya parīkān



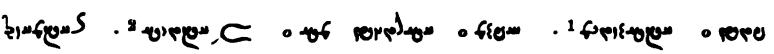
maz vīrōk ka drahnāk sāl mazaəho viro yārədrājo kartārtum



apē kuš patēt ayēt apar kuš . . ēt patənta yaēšənta

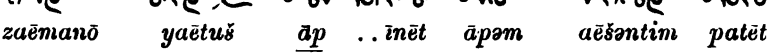
---

[1] K. [2] oder *žāδēt?* [3] K. [4] K. [5] K. [6] K. [7] K. [8—9] . ... K. [10] K. [11] K. [12] Fehlt in K. [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K. [18] fehlt in K. [19] K. [20] K. [21] K. [22] Kann auch *nērōk* gelesen werden. [23] K. [24] DARM. 21 liest *êhrtêt.*



M 114 b.

mat zaēmanō yaētuš āp ..īnēt āpəm aēšəntim patēt



zēnāvand

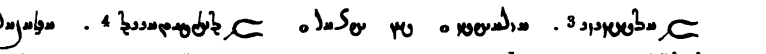
Cap. IV g.

avabaretąm yōxštayō awzār yān surahe yaoščini

yoždanahe rawēt dunma yayata tāk 3 yaxštišča ϑri

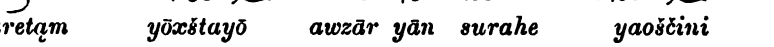
ēstēt mat ān hakar yaētatarə tē yezi taš ōstarak dāra

zahāk mazdå ahurō puϑro yazuš ēstēt mat nē ān hakar



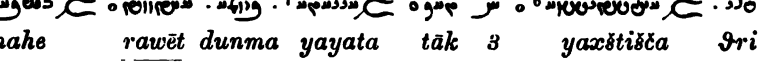
K 80 a.

i ān pa bərətābyō yasō man yazaēša ōhrmazd i puhr



fratum i patmān šān mat mantā yaštā zōhr i barišn ēstēt mat

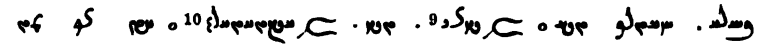
frazdānaōm āpəm yazāi sartak žurtāk sarəδa yavahe



nyāyišn raw vahməmča yasnəmča sakastān pa frazd i āp yazēm

M 115 a.

hamāk hamāk ō tāk yavaētātaēča yavaēča afrīnēm zōr u ōž

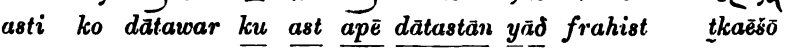


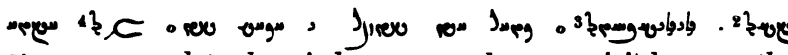
rawišnīh

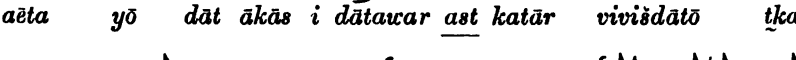
---

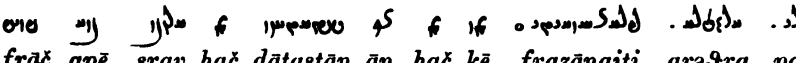
[1] K. [2] K. [3] K. [4] K.
[5] K. [6] K. [7] K. [8] K.
[9] K. [10] K. [11] K. [12] K. Vgl. Yt. *1*, 9.
[13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K.
[18] K. [19] K. [20] K. [21, 22] K.

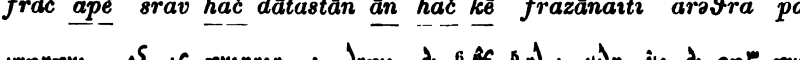
Cap. V a.
asti ko dātawar ku ast apē dātastān yāð frahist ṯkaēšō

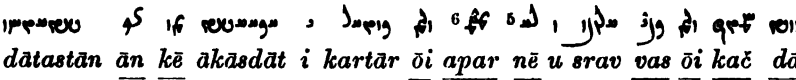

aēta yō dāt ākās i dātawar ast katār vivišdātō ṯkaēšō

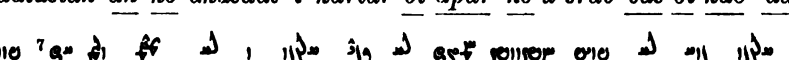

frāč apē srav hač dātastān ān hač kē frazānaiti arəθra pairi

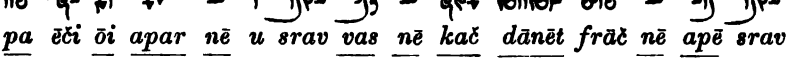

dātastān ān kē ākāsdāt i kartār ōi apar nē u srav vas ōi kač dānēt

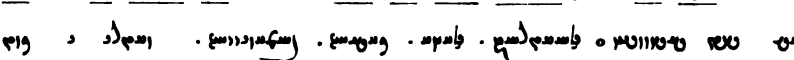

pa ēči ōi apar nē u srav vas nē kač dānēt frāč nē apē srav hač

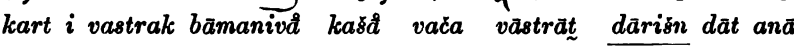

kart i vastrak bāmanivå kašå vača vāstrāṯ dārišn dāt anākās

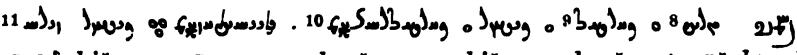

vīrāð kišvar vyāxanąm karšorāząm kišvar karšo tarāč bāmīk i

K 80 b. 
frakārayoiš karšavačiṯ kišvar haft karšuąm hapta hanjamanīk i

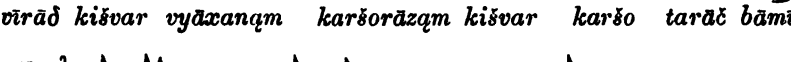
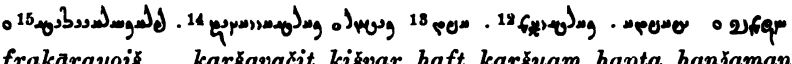
M 115 b. 
kišt krštōe kiščār i zamīk karšviå zəmō kārē frāč kiš


xšayamna šāh xšyo rōstāk šaōiθrō xᵛatāð xšaθrō


āsānīh šyāto xᵛāstak šaētō rōšnīh čigōn šēt xšaētō pātixšāh


stāyišn štuiti šīrīnīh xšuiða mānišn šieiti šātīh šaito

---

[1] K. [2] K. [3] K. [4] K. [5, 6] K. fügt zwischen *nē* und *apar* folgende Stelle ein: 
[7] Lesung unsicher; wahrscheinlich  . [8] Dazu in M. die Glosse . [9] K. [10] K. [11] K. [12] K. [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K. [18] K. [19] K. [20] K.

šutasme vitāxt šustəm . . . paršva . . . xšnuta

raft xštāt šēvan xšim tēg šənm šuð šuðəm . . .

anāhōkīnīt anāhita pas fšyo pah fšu rawēt šaošaiti

Cap. VI.

māh må ma mā man mąm patmān maite vināsišn mayaṯ

M 116 a.

vispəm hamgōnak māi xratpatmān xratumå patmān ku yāð ast

patmān u mātar māta frāxᵛgōyōt i mihr patmān harvīsp axuhe māi

amark aməša anōzmūt amana ōzmūt amāta

Cap. VII.

axᵛāstakīh čigōn . . . ainitoiš akēnīh ainitoiṯ asar anayra

avāk avarə apaðtāk ačiϑro atōžišn ačiϑro arēš airištō

K 81 a.

aspərənō aftum apəmō dānastan andar apvatie anēstīt astāto

astaišum . . . asta tēž āsu būt ās būt as drahm

---

[1] K. [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] K. [7] vgl. HÜBSCHMANN IF. Anz. *10*, 27. Bthl. IF. *11*, 144 und die Anm. zu *asudišn 3* h. [8] K. [9] K. [10] K. [11] Dazu in M. [12] K. [13] K. [14] fehlt in K. [15] K. [16] K. [17] Dazu in M. die Glosse . [18] K. [19]–[20] Fehlt in K. [21] Vgl. Bthl. IF. XI, 140. [22] K. [23] Dazu in M. die Glosse , . Vgl. NÖLDEKE S Wien AW. *116*, 423. [24] K.

amāvandīh ahmāi ān ahmāi ān ā nīšast āste tīr vīstār

M 116 b. ā ētōn aϑa āngāh aϑa ētōn āṯ āngāh āaṯ amāk ahmākəm

ayryak srayrim ayrəm ayra āz āzoiš vat aya dart āϑa pat

aora awr awra arvand aurvaṯ ... arura zāt āzātak āzāta

buvandak arəm ēhrpat aēϑrapaitiš apatkār arəna avarōn 5

ātərəvaznō vaxšīnītar ātaš ātrəvaxšō yazišnkartār aratokərəiϑino

ātaštār naēmāṯ ātərətaraē kartār ātaš ātrəkərəta vazīnītār ātaš

fravāft ātaš ātārəfriϑitəmča mōšītār ātaš ātarəmarəzanō nēmak

buvandak ārmata āsnītār āsnatārəm burtār āp ābərətəm rattum ān

M 117 a. K 81 b. ānōk avayāṯ and u ān avaiaṯ rawāk ētōn aϑauronō mēnišn

pas aδāṯ

Cap. VIII. vastra patīrēm vise vindēt viste harvisp vispa vis visō

---

[1] K. [2—3] K. [4] K. [5] K. [6] Kann auch ōrōn gelesen werden. [7] K. [8] K. [9] K. [10] Kann patīrēm, patīrēt u. s. w. gelesen werden; dazu in M. die Glosse پذیرد.

viduš vindāt vindaṯ nyāyišn vahmāi kāmak vasmi vastrak

vana šmāk vo guft vaohxte vafr vafra vitast vitasti ʾākas

uzdahišn viusaiti narm vərədvō vānītār vanataṃ vānēt vanaite van

vankrəm . . . vanarə vark varəkahe vurk vəhrkahe vikās vikayo

vāčim gōwišn vača pērōžkar vareϑra ʾvarčišn vas varəčā gung vas

. . . vakąuvarōiš vahār vaδairayoš vāt vātəm vinās ku yāδ ast

M 117 b.
vurtik varəšyo vārēt vāraiti vārān varo vālēt varəδaia āp

varnava vay vaδaya dīt vaēnaṯ nivēδīnēm vaēδayama amāk vaēm

kārvarzišn vāstrayaṇhva ākāsīh vaiδim varsak varəana ʾōftak

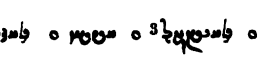
K 82 a.
varavišn vərənavaṯ ramak vąϑwa pahlum vahištəm vēh vohu

narm dvo varzišn verezyaṯ vindišn vostrəm handāčišn voiϑwa

gāsān vičītār vičidārō vašt varto vartīn varətata āpus vərənyte

---

[1] K. [2] Dazu in M. die Glosse . [3] K. [4] K.
[5] Zweifelhaft; doch vgl. N. 14. [6] K. [7] K. [8] K.
[9] K. [10] K. [11] . [12] K. [13] K.


vaite nihān vaŋhānō . . . vaiējō guft vavaxda apē vičā

vahār vaŋri nihuft

Cap. IX.
vartišn urvaesa asprās urvaēsō dōst urvaδō x^{v}arsand us

M 118 a.
uzyō vat uta 2 har uva unak una ruvān urva hūl us

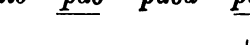
urvaēδąs tatak ašubya uštatātəm ōš uš nēwak ušta uzēt

draxt uruδat̰ čēr uγrəm kam unəm ērixt uruδiδieiti ēring

Cap. X.
patkār pərənāi pur pərənm vitarak pərətuš pursišn parāta

pit pitum pēm paio pāδ pāδa pāy pāta purnāy pərənāiu

pančasata 50 pančasatəm 5 puxδa pēsišn paesa gōšt

K 82 b. 
paδō tanāpuhr pəšotanuš apar pairiete āpām pārəm 500

1—3 ... K. 4 K. 5 Dazu in M. die Glosse گردشن. 6 Dazu in M. die Glosse بلند. 7 Dazu in M. die Glosse تو. 8 K. 9 K. 10 K. 11 K. 12 K. 13 K. 14 K. 15 K. 16 Dazu in M. die Glosse آزار. 17 K.

ptat̰ pūtak paoš vāfrīkān pərənāvayå xāk pąsanuš rās

aparsar pusąm pat paitiete patēt M 118 b.

mustəməšō tēž mošu xānak mərəzu apāk mat̰ vimēčak miϑwa Cap. XI.

mimarō man mąm . . . mayå . . . vavčata vas maš mūrt

mašyō yaz ōhrmazd mazdayasnō apēčak maγa ōšmurtār hamēšak

maδ maδu aškambak murā mərəzānāi mūtak mruta martum

braxnak maγna mōšišn myaēši mūtr . . muϑrəm mizd miždəm

mas murnǰīnišn mərəxš maxš maxši maγ maγəm

vēnišn sukəm vēnāk suča nisāyēt vaite x^v^arsandīh vaiδe Cap. XII.

nisihēt siδiat̰ škast sčindayat̰ sūtx^v^āstār səvišta sūt svō

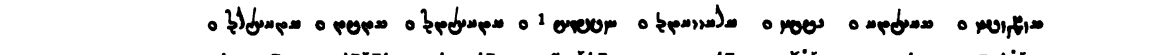
stāta nikās nēwak srīrå nāmīk sruta pāspān spaxštim žan stri K 119 a.

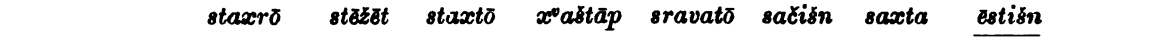
---

[1] Dazu in M. die Glosse خاک. [2] K.; man erwartet *āfrīkān*, bezw. *āfrīnakān*; vgl. *Gl. and Ind.* 16. Dazu in M. die Glosse آفرینگان. [3] K. [4] ist offenbar eine verstümmelte Form. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] K. [11] K. [12] K. [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K. [18] K.

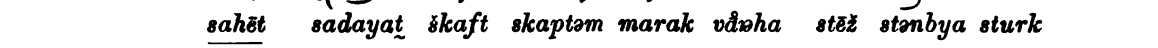
staxrō stēžēt staxtō xᵛaštāp sravatō sačišn saxta ēstišn

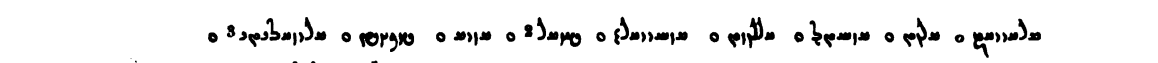
K 83 a.
sahēt sadayaṯ škaft skaptəm marak vâəha stēž stənbya sturk

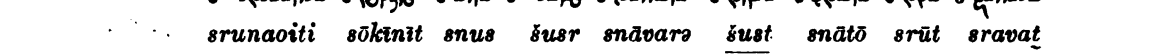

srunaoiti sōkīnīt snus šusr snāvarə šust snātō srūt sravaṯ

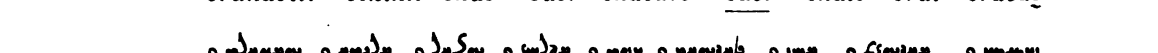

awspārt srita awzār sūrâ guft vaəhaṯ saxᵛan saəhəm nigōšišn

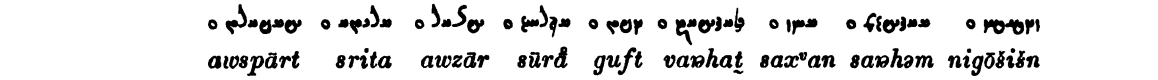
Cap. XIII.
frāč frąš dōst frim pitar fəðri frādahišnīh fradaϑāi

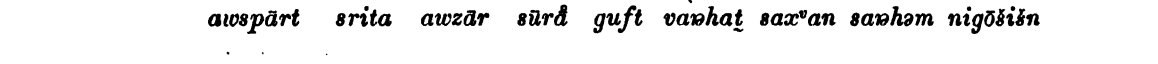

frahist fraēšta fratāk fraiare āfrīkān frāč frasasta


fšuvišn pšyo panīr pəšuta

Cap. XIV. 
dah dazdi nimūt daēvayaṯ daxm daxmō dahm dahmō

M 119 b. 
drəzra . . . dažaṯ kart dāšta daxšak daxšta dīt darəvaṯ

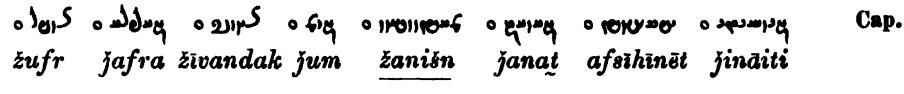

dužāmōčišnīh dušastiš dušsravīh dušsravaźhē dōuš saxt


duždānāk dušdāma

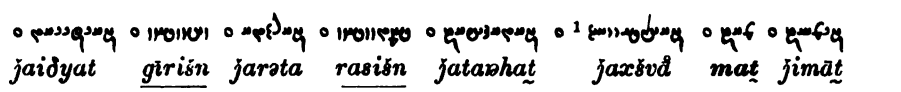
---

[1] ...ⲙⲁⲩⲁⲛ K. [2] Dazu in M. die Glossen مَى und تُخم. [3] ⲥⲣⲟⲩⲛⲁⲟⲓⲧⲓ K. [4] ⲫⲣⲁⲇⲁⲏⲓⲥⲏⲛⲓⲏ K. [5] ⲫⲣⲓⲏ K. [6] ⲫⲣⲁⲓⲁⲣⲉ K. [7] ⲁⲫⲣⲓⲕⲁⲛ K. [8] ⲫⲣⲁⲥⲁⲥⲧⲁ K. [9] ⲫⲣⲁⲕ K. [10] ⲁⲫⲣⲓⲛⲓⲣ K. [11] Dazu in M. die Glosse ⲫⲣⲁⲕ. [12] ⲇⲁⲍⲇⲓ K. [13] ⲇⲣⲁⲍⲣⲁ K. [14] ⲇⲩⲍⲁⲙⲟⲛⲓⲏ . ⲥⲧ K. [15] Statt ⲁⲩⲇⲁⲙⲁⲩⲛ, s. *Y.* 45. 1.

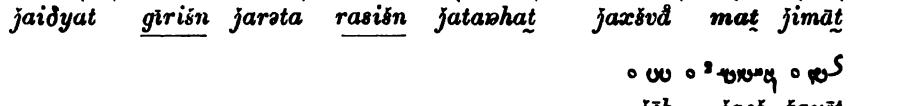
Cap. XV.



žufr jafra žīvandak jum žanišn janaṯ afsīhīnēt jināiti

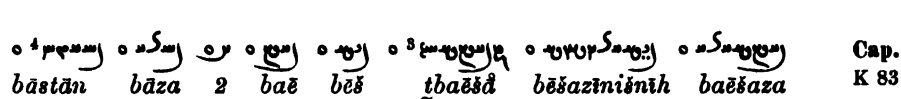


jaiδyat gīrišn jarəta rasišn jataəhaṯ jaxšvå maṯ jimāṯ

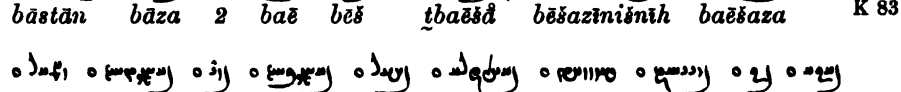


jēh jaeš žayēt

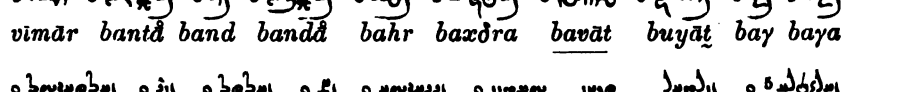
Cap. XVI.
K 83 b.



bāstān bāza 2 baē bēš ṯbaēšå bēšazīnišnīh baēšaza

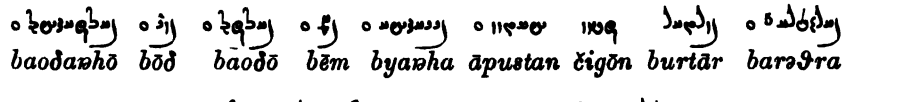


vīmār bantå band bandå bahr baxδra bavāt buyāṯ bay baya

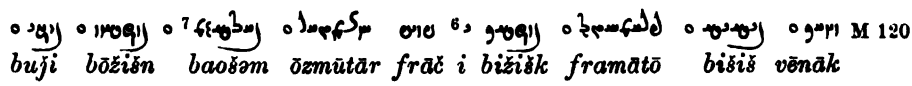


baoδaəhō bōδ baoδō bēm byaəha āpustan čigōn burtār barəδra

M 120 a.

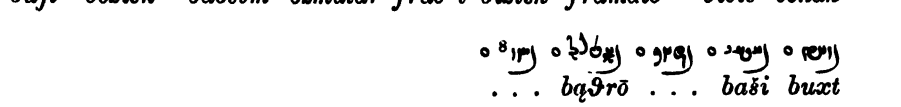


buǰi bōžišn baošəm ōzmūtār frāč i bižišk framātō bišiš vēnāk



. . . baǫδrō . . . baši buxt

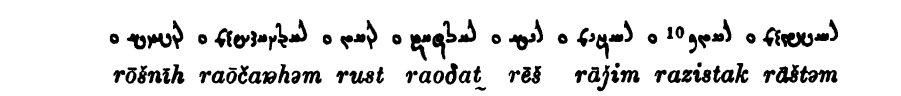
Cap. XVII.



vīrāst razō rāt raere rāmišn rafnō rayōmand raēva

rōšnīh raōčaəhəm rust raoδaṯ rēš rāǰim razistak rāštəm

Cap. XVIII.



takīktum tančištəm ānča tāca tač tača raiwišn tātō

tō tum dužd taya x^{v}art tarəmanō takīktum tarəmanō

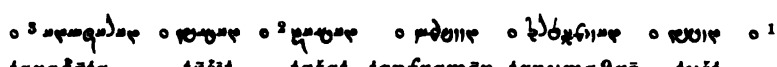
---

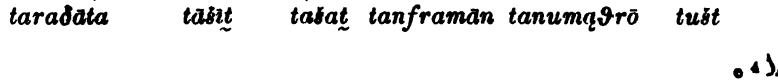
[1] K. [2] K. [3] K. [4] K. [5] K.
[6] Ueberflüssig. [7] K. [8] K. [9] K. [10] Statt . [11] Statt .

taraδāta tāšīṯ tašaṯ tanframān tanumąδrō tušt tušš

tarvīnitār

Cap. XIX.


paδtakīh čaētənti kartārān čarətąm drāž asprās drājō čarətu

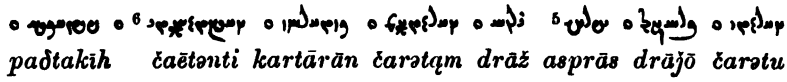

čār čārąm čand čaiti kāmak čakana tōžišn čiδa tōxmak čiδra

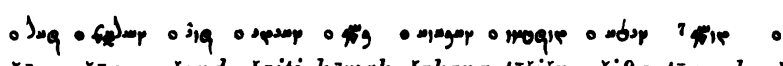
K 84 a.

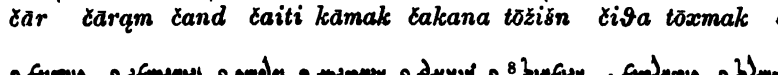
xᵛānēm binaiemi frazānak čištiš dušārm činmanō kartārtum čarətutārō

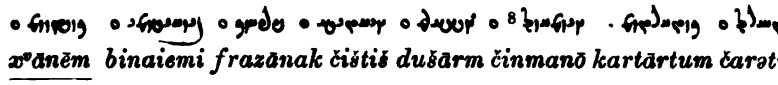
Cap. XX. M 120 b.

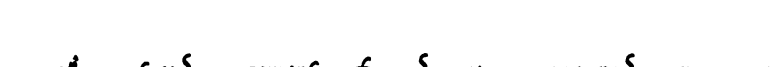
zamastān zyąm nimāyišnīk či zī tuvān zastavaṯ dast zasta

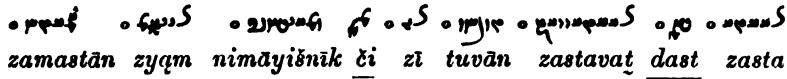

zušta dōšišn zaoδō xᵛastūk zuša ārāδišn čigōn awzāyēt zita


zamīk zå šnāsīnišn zanta zōr zāvarə zōhr zaoδra drahm


zaešo zarmānīh zaurva žamān zrva mizd zəmana zāt ząδra


zgərəgnəm ... gaδaṯ zēnāvand zaēnaŋha dāmāt zāmaoiō zišt


zinda zərəδaiem xᵛāstak zūrburtār avarətå bərətå zurō girt


žat zatō yātūk zand yātumənta

[1] K. [2] K. [3] K. [4] K. [5] Statt . [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] K. [11] steht für vgl. Cap. XI. [12] K. [13] K. [14] K. [15] K. [16] K. [17] K.

Cap. XXI.

gava jēh gō gīrēt gərəwnaṯ grahmak grəhmō mat gatēe

M 121 a.

gərəda nigōšēt gušta nihānīk guδra vattarān i dast čigōn gōh

garzišn garəžda gōspand gąm gayōmart u jān gaem gristak

kārvarzišnīh gavāstryāuarəza xᵛāhišnīh gāsān gāδwōštačaṯ

Cap. XXII.

vas mātakān γnå žat γnāṯ žat γnaṯ

Cap. XXIII.

K 84 b.

xratuš δwąm patgīrišn δnātō ārāδišn δrāδrā pitišnīh δrąfδō

δraэ vurtīh i xᵛēškārīh δamnəm . . . navanta yaδa srāyēt

300 δrāyōsata 30 δrisatəm dahān

Cap. XXIV.

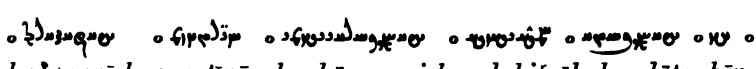
haδa hambrātak haxa xusravīh haousravaŋhe sardār harəta

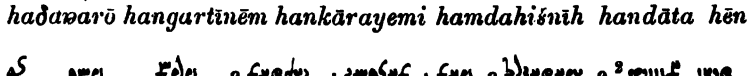
hvąm ast haiti xᵛēš āškārāk haiδi āškārāk hāta haknīn

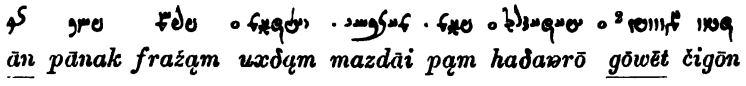
xušk hiku . . . hinčaṯ haxt hixšaṯ pākīh hačitā xᵛēš

---

[1] K. [2] Fehlt in K. [3] K. [4] K. [5] . . K.
[6] K. [7] K. [8] Dazu in M. die Glossen und .
[9] K. [10] K. [11] K. [12] K.

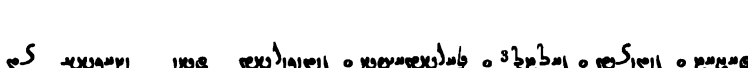

haδaŋarō hangartīnēm hankārayemi hamdahišnīh handāta hēn haēna

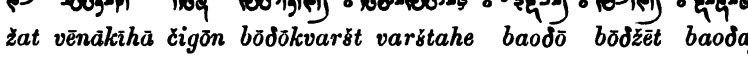

ān pānak fražąm uxδąm mazdāi pąm haδaŋrō gōwēt čigōn fražām

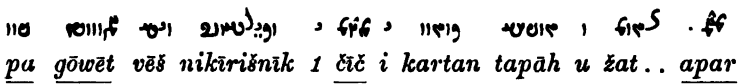

saxᵛan ōhrmazd i

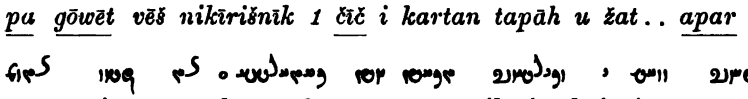
Cap. XXV a.
žat vēnākīhā čigōn bōδōkvaršt varštahe baoδō bōδžēt baoδajaṯ

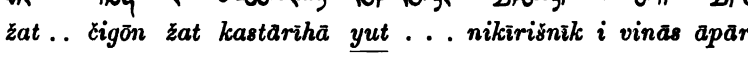
pa gōwēt vēš nikīrišnīk 1 čič i kartan tapāh u žat .. apar u bavēt

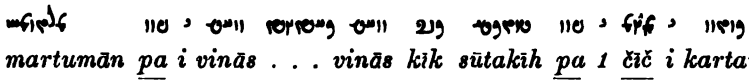

žat .. čigōn žat kastārīhā yut . . . nikīrišnīk i vināṣ āpārīk drōγ

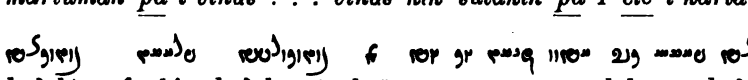

martumān pa i vināṣ . . . vināṣ kīk sūtakīh pa 1 čič i kartan tapāh


bōδōkžēt frahist bōδōkvaršt hač yut . . . . . ētōn kīk . . . bōδōkžēt kē

K (Fasc. 8) 85 a. 
andar i vināṣ . . . sūtakīh pa bōtōkžēt nikīrišn pa gōspandān i ān

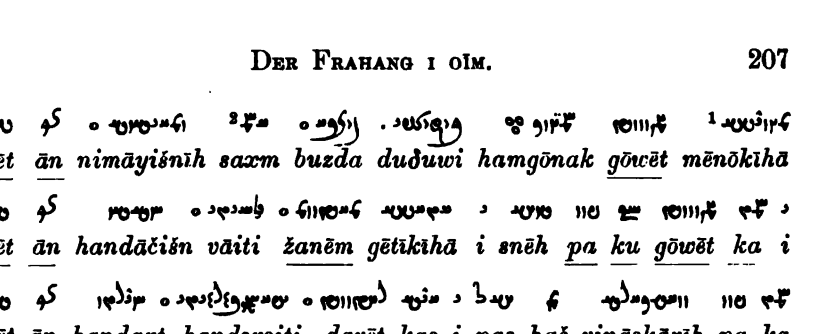
M 122 a. 
xᵛānīhast ruvānīk i vināṣ āpārīk i ān hamēmālān i vināṣ martumān


gōwišnīhā yātūk yātuxta vināṣ pa i . . āstryakpān . . . āstarēt


i . . pa ka murnjīnēm apē yātukīh pa kut ē gōwēt ka bavēt ān

---

[1] Verschrieben statt . [2] K. [3] Verschrieben statt K. [4] K. [5] K. [6] Fehlt in K. [7] K. [8] K. [9] K.



bavēt ān nimāyišnīh saxm buzda duδuwi hamgōnak gōwēt mēnōkīhā

bavēt ān handāčišn vāiti žanēm gētīkīhā i snēh pa ku gōwēt ka i

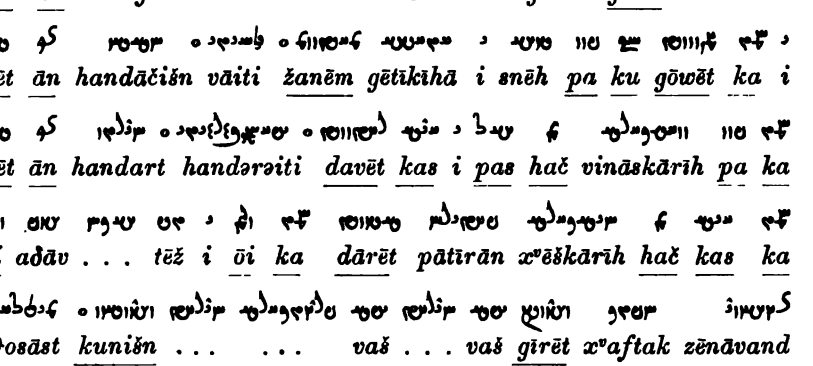
bavēt ān handart handərəiti davēt kas i pas hač vināskārīh pa ka

i ōi aδāv . . . tēž i ōi ka dārēt pātīrān xᵛēškārīh hač kas ka

miϑosāst kunišn . . . . . vaš . . . vaš gīrēt xᵛaftak zēnāvand

tačēt kas ō drōγ i rās ka i bavēt ān amōčišnīh drōγ vičārišn hačaš

gīrišn miϑōšast hačaš nimāyēt anāδēnīhā kas ō rāstīhā kač M 122 b.



sang pa vaš gīrēt frāč 1 mart ka bavēt ān . . . avāuϑhieiti

čigōn u čand tākaš pas u kašēt apē zāmīk pa aδāv dār pa aδāv

spōžēt frāč 1 mart ka bavēt ān spōžišnīh frāč frasyazjaiti kašēt

burrišn apē ava-ϑwaarəsahe spōžēt čigōn čand u či ō tāk pas K 85 b.

āmār ān rēš čigōn xᵛar xᵛarahe āyēt hačaš xōn kē āmār ān brīn

i ān žanēt či pa čand u čigōn ku tākaš pas āyēt hačaš xōn kē

awzāyēt apē ān hač i ān rēš ? bunaš hač

---

[1] K. [2] K. [3] K. [4] Statt *mitōsāst.* [5] K. [6] K. [7] K. [8] .

Cap. XXV b.
i žat ka bavēt ān grift āgrift xᵛānēnd ... ča čigōn šuąs

rāð avinās ka bavēt ān vartišn ōrišt gīrēt apar snēh rāð avinās

M 123 a.
nidahēt vināskārīh apar snēh vināskārīh pa ka vartēt apar snēh

rawišn yātān? žanišnīh bāzāk nām xᵛar bavēt rāð ... nām arduš

yātāk žanišnīh patišt būtan šāyēt patištān martum i ruvān vičārēt

arduš u ōrišt āgrift hamgōnak būt and ān dar axᵛ hač ka tōžišn

gīrīhast handāčakīhā ham pa karpakča xᵛanīhast yāt u bāzāk xᵛar u

piriete tanum pəšōtanuš xᵛanīhast hamgōnak patmān u sart i nām

handāčakīhā ham hamgōnak 300 karpak 300 čigōn tanāpuhr zand

andar vinās pa tanāpuhr nām i čīm ... xᵛānēnd tanāpuhr rāð

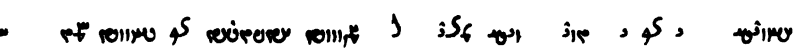
yān hač frāč hač frāzuštān i ast jau i ast tanāpuhr hač u āyēt

K 86 a.
tanāpuhr či har apē guftan apāyēt yutāk yān hač kuš ēn pa vičārēt

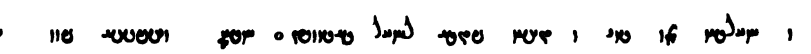
M 123 b.
i ast karpakīhā hač či pātdahišn ham nēča pātfrās i rāðišn masāk

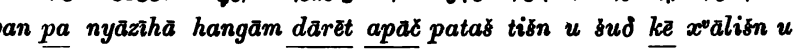
---

[1] K. [2] K. [3] K. [4] In M. steht mit durchstrichenem . [5] K. [6] K. [7] Nach ist in K. eingeschoben.

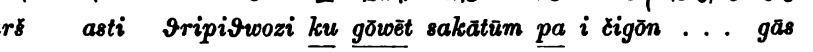

xᵛarišn ka bavēt ān ataftdāt gowēt man mizd vēš ditīkar i ān i hāvandih

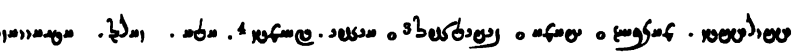
hāvan pa nyāzīhā hangām dārēt apāč pataš tišn u šuδ kē xᵛālišn u

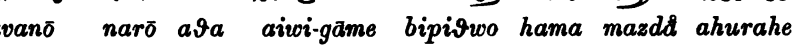

ātarš asti ϑripiϑwozi ku gōwēt sakātūm pa i čigōn . . . gās

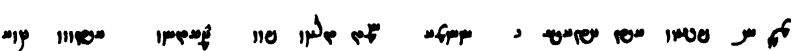

ašavanō narō aϑa aiwi-gāme bipiϑwo hama mazdå ahurahe

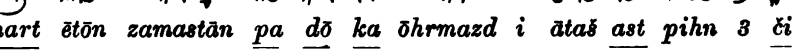
i mart ētōn zamastān pa dō ka ōhrmazd i ātaš ast pihn 3 či

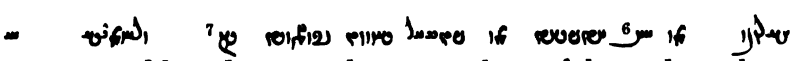

pa ē⁹ varōmandīh andar ēstēt būt patsār kē ataftdāt 4 kē ahrav

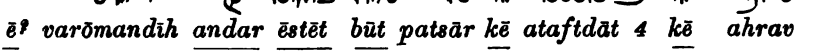

axᵛča tuvān ditan ku and paδtākīhči apē vīčiϑrəmčiţ dārišn tāk 3


M 124 a.
voiō gīrēt pas hač vāng ka bavēt ān xrōsak xrsyo kimistīh bun


i dātastān hačaš zīnītār zyeiţ . . . ō ka bavēt ān . . .


tarft tayō bavēt apurt gētīkīhā pit . . . staxmak hazō aparakīhā

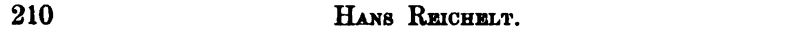

vināskār ētōn . . . dužd . . . dužd tāyšδsča bavēt tarft duždīhā


sraoni pasvo pančadasa tōžišn mātak . . . mātak . . . dužd čigōn K 86 b.

---

[1] K. Statt . [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] Fehlt in K. [7] Nach ist in K. eingeschoben. [8] Nach ist in K. eingeschoben. [9] K. Die Lesung ist in beiden Handschriften unsicher, da einzelne Buchstaben corrigirt sind. [10] K. [11] Oder *vaš*? [12] K.

15 masāk sēnak pah 15 masāk bāzak ākāsīh . . . ham pa maså



sēnak pas i ān u masāk bāzak pēš i nēmak čigōn masāk bāzak

1 rōč har kartak 30 pur i drahm 12 arž 1 gōspand čigōn masāk

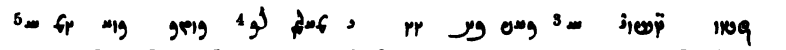
i mart i . . . aržēt kartak 2 i xᵛarišnči hāvand aδāv kartak 2

M 124 b. *xᵛarišn i arž i hāvand vastrak i mātak gōwēt rāδ bōxtak i purnāy*

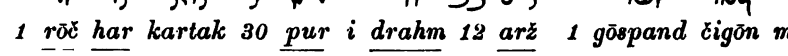
handāxtan

Cap. XXVI. *āpām pārəm bavēt pasušhaurvān aržānīkīhā mizd pāzaŋuhntəm*

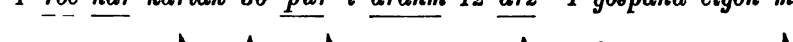
hač awzūnīk i vēh i tan bavēt āpām i vaxš i raftan xᵛafraēta



zəmō aiŋhå kavačit̰ bavēt vāčārakānīh vizuta bavēt parwarišn



astvato aŋhəuš kasčit̰ guftak rāδ yāδ har zamīk ēn pa 1 čikāmči

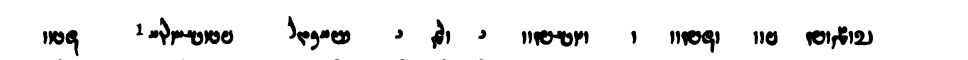


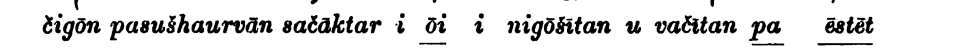
stik ahravān i ān 1 čikāmči ašaonōstōiš čat̰ča guftak rāδ kas har

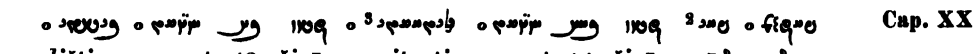
ān hač ku gōwēt ēn pa yaētušāta guftak rāδ 1 kas har

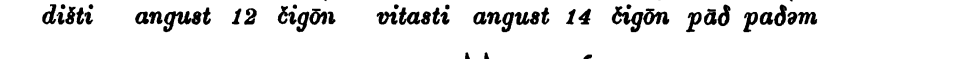
---

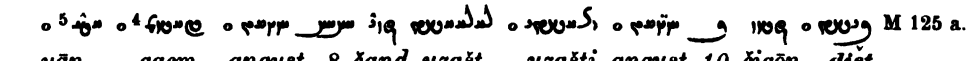
[1] K. [2] Fehlt in K. [3] Fehlt in K. [4] Fehlt in K. [5] Fehlt in K. [6] Fehlerhaft für ; dazu in M. die Randglosse . [7] K. [8—9] K. [10] Nach ist in K. eingeschoben. [11] K. [12] K. [13] K. [14] K.

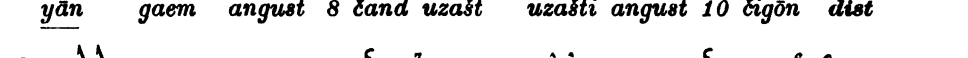

čigōn pasušhaurvān sačāktar i ōi i nigōšītan u vačītan pa ēstēt

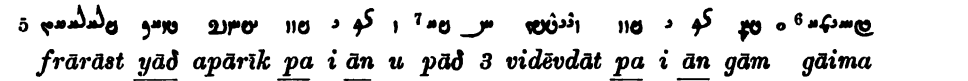

zāyēt i xānak pa i ān i nizand nizəntəm xᵛānēnd šupānči u sardār K 87 a.

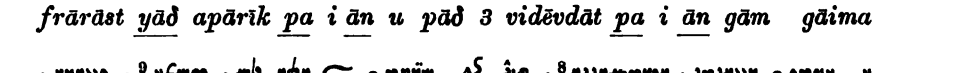

dišti angust 12 čigōn vitasti angust 14 čigōn pāδ paδəm Cap. XXVII a.

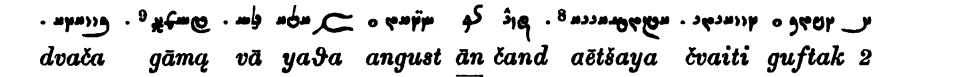

yān gaem angust 8 čand uzašt uzašti angust 10 čigōn dišt M 125 a.

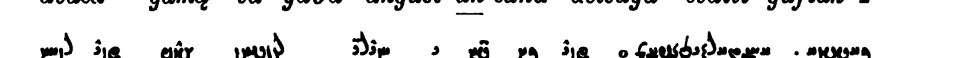

frārāst yāδ apārīk pa i ān u pāδ 3 vidēvdāt pa i ān gām gāima

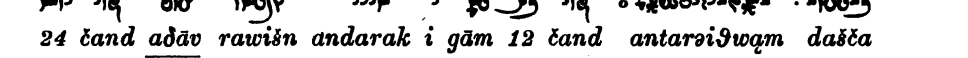

dvača gāmą vā yaδa angust ān čand aētšaya čvaiti guftak 2

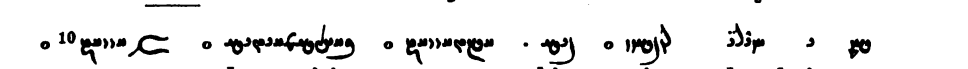

24 čand aδāv rawišn andarak i gām 12 čand antarəiδwąm dašča


yavaṯ daxšmaitiš aētavat biš rawišn andarak i gām


čand . . . ān 2 yužayast čand daxšmēst and ān 2 yužaiastiš


hāδrəm aētavaṯ biš tačar čand tačar and ān 2 daxšmēst

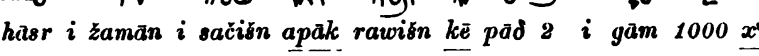

āδēnak čand hāsr tačar čand hāsr and ān 2 tačarəm yavaṯ

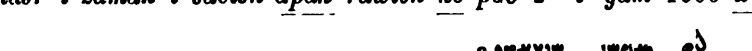

frasangča hač zamīk pa mayānak i hāsr vičārēt patmān ku astča

---

[1] Fehlerhaft für . [2] K. [3] K. [4] K. [5] K. [6] K. [7] K. [8] K. [9] K. [10] K. [11] K. [12] K. [13] Pāzandschreibung. [14] K.

hāsr i žamān i sačišn apāk rawišn kē pāð 2 i gām 1000 xᵛānēnd

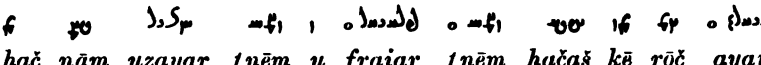

handāxtak šapān rōč mayānak

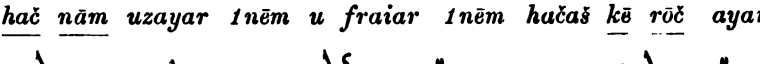
Cap. XXVII b. 
hač nām uzayar 1nēm u fraiar 1nēm hačaš kē rōč ayarə

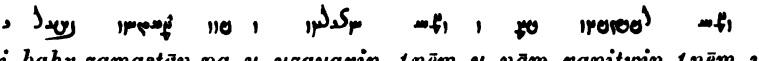
K 87 b.
i bahr zamastān pa u uzayarin 1nēm u nām rapitwin 1nēm uzayar

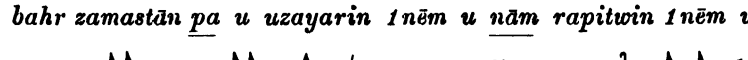
bahr 4 šap hač šap xšafa vimēxtast hāvan ō apāč rapitwin

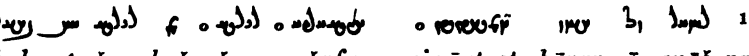
ditīkar i bahr xᵛānēnd hufrāšmōdāta hufrāšmōdāitim fratum i bahr

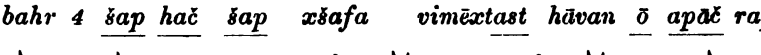

bahr aiwisruθrim bahr 2 ēn xᵛānēnd vartišnīh apēčakān ərəzaurvaēsāt

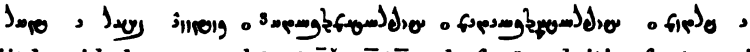

andar pataš ušahin kē xᵛānēnd awzār i ōš sūrąm ušąm sitīkar


rasišnīh frāč u rōšnīh fragatoit raočaŋhąm čahārum i bahr āyēt

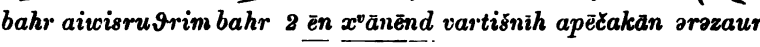
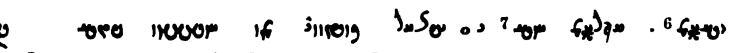
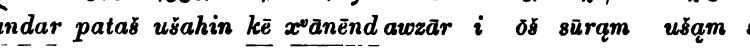
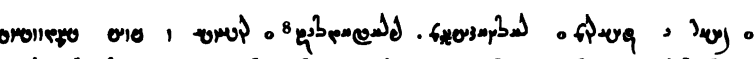
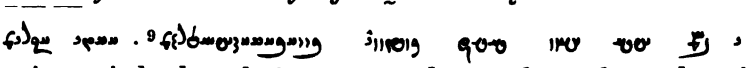
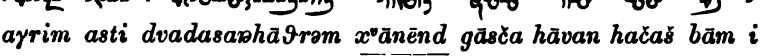
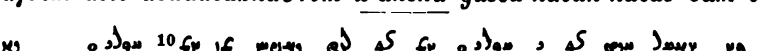
M 126 a. 
ayrim asti dvadasaŋhāθrəm xᵛānēnd gāsča hāvan hačaš bām i ōš kē

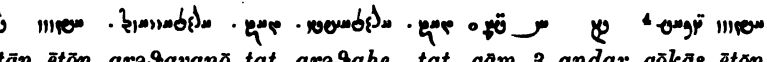

andar ayryak rōč kē šapān rōč ān rōč ayryak i ān ast hāsr 12 ayarə


vas hāsr nitum i 4 u 20 u mayānak 20 u ayryak i hāsr 12

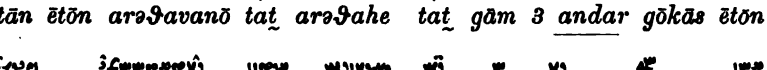

nitum ē θri-vačahim hāθrəm nitəməm aētəm āmār patmānak

---

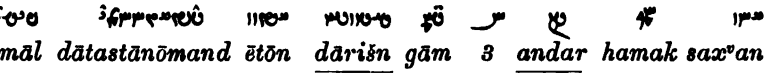
[1] K. [2] Fehlt in K. [3] K. [4]  K.
[5]  K. [6]  K. [7]  K. [8] K. [9]  K.
[10]  K. [11]  K.



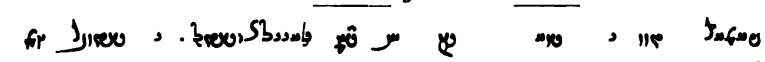
dātawar ētōn vīkaiehe taṯ ṯkaēšahe taṯ gām 3 i ān gāmān hač



dātastān ētōn arəθavanō taṯ arəθahe taṯ gām 3 andar gōkās ētōn

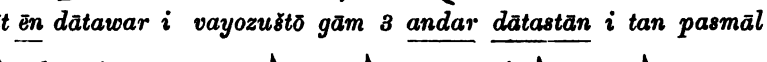


u pēšmāl dātastānōmand ētōn dārišn gām 3 andar hamak saxᵛan

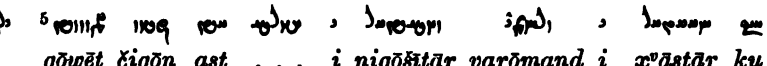


K 88 a.

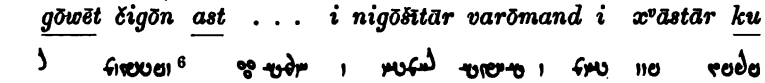
vičārēt ēn dātawar i vayozuštō gām 3 andar dātastān i tan pasmāl



. . . gōwēt čigōn ast . . . i nigōšītār varōmand i xᵛāstār ku



i dēn man nipištam huramīh u rāmišn šātīh u drūt pa fražaft



ōhrmazddār magupat nasl hač rām pēšūtan zātak ēhrpat bandak

---

[1] In M. fehlt von da an eine ganze Stelle; sie lautet in K.: [𐬵𐬀𐬙𐬌 ·𐬨] [𐬌𐬎𐬨 𐬛 𐬐𐬀 𐬌𐬎𐬭𐬎 𐬵] 𐬌𐬌𐬌 ·𐬵𐬀𐬎𐬨𐬎𐬙 · 𐬛𐬀𐬎 · 𐬨𐬨𐬌𐬵𐬀𐬎𐬨𐬎𐬙 · 𐬠𐬀𐬎 ○𐬌𐬌𐬌𐬵𐬀 𐬨𐬌𐬵𐬀𐬎 𐬛 𐬐𐬀 𐬌𐬎𐬭𐬎 [2] 𐬨𐬨𐬌𐬵𐬀𐬎𐬨𐬎𐬙𐬀𐬠 K. [3] 𐬨𐬨𐬌𐬵𐬀𐬎𐬨𐬎𐬙𐬀𐬠𐬀𐬙 K. [4] vgl. HÜBSCHMANN IF. 4, 119. [5] 𐬌𐬌𐬌𐬵𐬀 K. [6—7] In M. am Rande geschrieben; in K. fehlt eine Unterschrift. Auch ist der Schluss des Fr. in K. nicht gekennzeichnet; es schliesst sich an *huramīh* sofort der Anfang des Bundehesh an.

Verbesserungen: S. 182, Z. 8 b, W. 8 lies *mātakīh;* Z. 9 b, W. 9 lies *ayryakīh.* S. 183, Z. 4 b, W. 11 lies *mātak;* ebenso Z. 5 b, W. 3, S. 201, Z. 11 b, W. 2. S. 183, Z. 10 b, W. 9 lies *pa.* S. 184, Z. 1 a, W. 6 lies 𐬵𐬀; Z. 11 a, W. 1 lies — 𐬨𐬨𐬌𐬵𐬀𐬎𐬨𐬎𐬙. S. 185, Z. 7 a, W. 10 lies 𐬛𐬀𐬎. S. 187, Z. 4 a, W. 7 lies 𐬌𐬎. S. 189, Note 9 lies 𐬨𐬌𐬙 ○ 𐬵𐬀𐬠 K. S. 191, Z. 7 a, W. 9 lies *1.* S. 192, Z. 2 b, W. 6 lies *ōhrmazd;* Z. 8 b, W. 6 lies *patkārdār.* S. 194, Z. 8 b, W. 6 lies *yātūkān.* S. 195, Z. 11 b, W. 3 lies *zōr.* S. 196, Z. 1 lies Kap. V. S. 198 streiche Note 4. S. 198, Z. 8 b, W. 5 lies *ātarəfr-.* S. 199 streiche Note 5. S. 200, Z. 8 a, W. 5 lies 𐬨𐬠𐬙. S. 201, Z. 7 b, W. 8 lies *brahanak;* Z. 11 b, W. 9 lies *nikāh.* S. 203, Z. 1 b, W. 2 lies *afsīnīhēt;* Z. 47 lies 𐬨𐬠𐬎, *bāδa.* S. 204, Z. 3 b, W. 4 lies *drahnāk;* W. 8 lies *paδtākīh.* S. 205, Z. 3 b, W. 3 lies *yān;* Z. 7 a, W. 8 lies 𐬌𐬎𐬵. S. 206, Z. 6 b, W. 2 lies *apārīk;* ebenso Z. 10 b, W. 7; Z. 9 b, W. 6 lies *bōδōkžēt;* Z. 12 b, W. 8 lies *yātūkīh.* S. 207, Z. 9 a, W. 4, 5 sind umzustellen; Z. 9 b, W. 6 lies *zamīk.* S. 208, Z. 7 b, W. 5 lies *xᵛānīhast;* ebenso Z. 8 b, W. 7; Z. 12 b, W. 1 lies *vičārēt.*

Ein alphabetisches Verzeichniss der Awestawörter sammt Uebersetzung und Erläuterungen folgt in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift.

Zur Mahābhāratafrage.

Von

J. Kirste.

Durch die den herkömmlichen Anschauungen widersprechende Theorie Dahlmann's ist ein frischer Zug in die Mahābhāratafrage gebracht worden und eine Reihe von Gelehrten hat zu derselben Stellung genommen. Nachdem nun Dahlmann in einem zweiten Werke[1] seinen Standpunkt neuerlich vertheidigt hat und einige seiner Gegner gleichfalls wieder das Wort ergriffen haben, ohne dass wesentlich neue Gesichtspunkte zu Tage traten, so scheint die Discussion an einer todten Stelle angelangt und es an der Zeit zu sein einige Punkte hervorzuheben, die durch dieselbe eine Förderung oder Klärung erfahren haben.

I.

(Recensionen.) In einem kürzlich in dieser *Zeitschrift* erschienenen Artikel (s. o. S. 60) fragt Winternitz: ‚Auf welches Mahābhārata sollen wir unsere Forschungen über die Genesis des Epos stützen?' Nun ist es allerdings richtig, dass es eine grosse Anzahl von Handschriften gibt, die untereinander so bedeutend differiren, dass Pratāpa Candra Rāya es für unmöglich erklärte eine Ausgabe herzustellen, die sowohl den Norden als den Süden Indiens befriedige (Holtzmann, *Das Mahābhārata*, Bd. III, S. 33);

[1] *Genesis des Mahābhārata*, Berlin, 1899.

andererseits ist aber nicht zu vergessen, dass die zeitlich und räumlich so weit auseinanderliegenden Ausgaben von Calcutta (1834—1839) und Bombay (1862, 1863) auf ‚gemeinsamer Grundlage einer fest durchgeführten, abgeschlossenen Redaction beruhen' (HOLTZMANN, *l. c.*, S. 9) und dass auch die in Teluguschrift gedruckte Madras-Ausgabe (1855—1860) nach der dankenswerthen Untersuchung LUDWIG's (*J. R. A. S.* 1898, S. 380) fast identisch mit der Calcuttaer ist, trotzdem sie auf selbständigem Handschriftenmaterial beruht. Wir besitzen sonach in dieser ‚Vulgata' oder nördlichen[1] Recension, wie man sie zu nennen pflegt, eine über ganz Indien verbreitete einheitliche Form der Ueberlieferung, die ausserdem, was ja bei indischen Texten nicht zu unterschätzen ist, durch Commentare im einzelnen sichergestellt wird, und ich meine daher, dass wir wohl berechtigt sind, bis auf Weiteres diesen Text unseren Untersuchungen zu Grunde zu legen. Allerdings wäre es an der Zeit, eine ordentliche kritische Ausgabe desselben sammt Commentaren zu veranstalten, wozu vielleicht das in Europa befindliche Material ausreichen dürfte. Es würde sich dies auch aus dem Grunde empfehlen, da die beiden Hauptausgaben bezüglich der Zahl und Abtheilung der Kapitel (Adhyāya) nicht ganz übereinstimmen und eine kritisch gesichtete Ausgabe möglicherweise Klarheit darüber zu verbreiten im Stande wäre, woher die Differenz in der Zahl der Kapitel gegenüber den Angaben des Parvasaṁgraha und den Angaben BURNELL's über die von ihm untersuchte Nāgarī-Recension (*Aindra school*, S. 77) komme. Die Vulgata nimmt in dieser Beziehung eine Mittelstellung ein, wie aus folgender Tabelle der Zahl der Adhyāya in den fünfzehn ersten Büchern erhellt:

Buch	Parvasaṁgraha	Calcutta-Ausgabe	Nāgarī-Recension
I	227	234	250
II	78	79	111
III	269	314	306

[1] Nach Pratāpa Candra Rāya sind zu der Calcuttaer Ausgabe auch südindische Manuscripte collationirt worden (HOLTZMANN, *l. c.* S. 3).

Buch	Parvasaṁgraha	Calcutta-Ausgabe	Nāgarī-Recension
IV	67	72	77
V	186	197	200
VI	117	124	118
VII	170	203	198
VIII	69	96	119
IX	59	66	65
X	18	18	26
XI	27	27	18
XII	339	367	364
XIII	146	168	252
XIV	108	92	105
XV	42	39	46
	1917	2096	2255

Den interessantesten Posten in dieser Aufzählung bietet die Vergleichung des XIV. Buches, da hier die Vulgata um 11 Kapitel hinter der Inhaltsangabe zurückbleibt,[1] ein Umstand, der jedenfalls mit der von Barth (*Journal d. Sav.* 1897, S. 19) herangezogenen Thatsache zusammenhängt, dass dasselbe in einem südindischen Manuscript, welches der Herausgeber der Parāśara-Smṛti Pandit V. Ś. Islāmpurkar untersuchte, 115 Kapitel enthält. Derselbe indische Gelehrte erwähnt ferner in der Vorrede zur zweiten Abtheilung des ersten Bandes des genannten Werkes (SS. 5; 9), dass er verschiedene Citate aus dem Mahābhārata in den gedruckten Ausgaben nicht habe finden können und deshalb Burnell beistimmen müsse, der die nordindische Recension für die kürzere erklärte.

Leider sind wir über die südindischen Handschriften noch wenig orientirt; Burnell führt zwar die Zahl der Kapitel einer Grantha-Recension an, aber es wäre jedenfalls voreilig, daraus auf das Bestehen einer einheitlichen Redaction zu schliessen, denn die von ihm gegebenen Zahlen für die Anzahl der Kapitel der drei ersten

[1] Ein südindisches Manuscript sogar um 25 (Winternitz, *l. c.*).

Bücher: 248, 120, 302 stimmen schlecht zu dem von Winternitz untersuchten Grantha-Manuscript (*Ind. Ant.* 1898, S. 124), der dort 218, 72, 269 gefunden hat und darauf aufmerksam macht, dass die letzte Zahl identisch mit der im Parvasaṁgraha der nordindischen Recension vorgeschriebenen ist. Burnell fügt übrigens nicht hinzu, ob seine Zahlen thatsächliche sind oder aus dem Inhaltsverzeichnisse stammen.

Etwas genauer sind wir durch Winternitz über den Zustand des Ādiparvan in einem südindischen Manuscripte unterrichtet worden und sein Resultat stimmt mit dem Burnell's (*Aindra school*, S. 79) überein, wonach die südindische Recension in diesem Buche einen kürzeren Text bietet. Es geht aber offenbar nicht an, aus dem Fehlen gewisser Partien in einem einzelnen, noch dazu unvollständigen, Manuscripte Schlüsse auf die ursprüngliche Gestalt des Gedichtes zu ziehen, wie dies Winternitz thut, der (*Ind. Ant.* 1898, S. 128) aus dem Umstande, dass in seiner Handschrift die Episode von Sūrya, Rāhu und Aruṇa fehlt und aus der Auslassung derselben in Kṣemendra's Bhāratamañjarī die Folgerung ableitet, dass dieselbe eine spätere Interpolation der nordindischen Recension sei.[1] Eine solche Annahme steht ferner mit der von Bühler bewiesenen, viele Jahrhunderte früher erfolgten Erstarrung des Gedichtes in Widerspruch und ich stimme deshalb meinem verehrten Lehrer bei, wenn er die gleiche Folgerung, die Winternitz aus dem ähnlichen Verhältniss bezüglich der Gaṇeśa-Legende gezogen hat, zurückweist (*l. c.*, S. 80, *J. R. A. S.* 1898, S. 632). Bevor wir solche Schlüsse wagen dürfen, müssen wir erst im Klaren darüber sein, ob es eine einheitliche südliche Recension gegeben hat und ich fürchte sehr, dass nach dem, was bisher über Handschriften dieser Provenienz bekannt geworden ist, hier das Wort Kosegarten's von den Handschriften des Pañcatantra[2] zur Geltung gelange: quot codices, tot textus.

[1] Ich meine übrigens, dass die Form seiner Schlussfolgerung (*l. c.* Zeile 40) nicht ganz zutreffend ist. Wenn die Interpolation nach Kṣemendra's Zeit in die nördliche Recension eingeschmuggelt worden wäre, so müsste man doch sagen, dass die nördliche und nicht die südliche, welch letztere ja die ursprüngliche Form bewahrt hätte, sich abgezweigt habe.

[2] Siehe seine Ausgabe, Bonn 1848, S. VI.

II.

(Einheitlichkeit.) An die Untersuchung betreffs des Verhältnisses der einzelnen Recensionen zu einander schliesst sich naturgemäss die Frage, wie das Mahābhārata, oder sagen wir genauer, die *śatasāhasrī saṁhitā* entstanden ist. DAHLMANN hat bekanntlich die Einheitlichkeit des Gedichtes zu erweisen gesucht und die Zustimmung JACOBI's (*G. G. A.* 1896, S. 67) und BARTH's (*l. c.* SS. 8; 52) genügt wohl um diese Theorie als keine verfehlte betrachten zu dürfen; nur ist zu beachten, wie JACOBI (*l. c.* S. 74) treffend bemerkt, dass diese Einheitlichkeit sich auf die Diaskeuase bezieht, aber nicht in dem Sinne zu verstehen ist, als habe ein einziger Dichter das Riesenepos zum grössten Theile aus freier Phantasie geschaffen, wie dies HOLTZMANN, und für gewisse Theile auch DAHLMANN, annimmt. Mit einer solchen Einheitlichkeit stimmt die Angabe, Vyāsa — worunter vielleicht nicht eine einzelne Person, sondern eine Körperschaft verstanden werden könnte — habe das Gedicht in drei Jahren vollendet (LUDWIG, *Das Mahābhārata als Epos etc.*, Prag 1896, S. 25) ganz gut. Es stimmt ferner damit die Beobachtung, dass es den Diaskeuasten nicht gelungen ist, alle Widersprüche und Wiederholungen auszumerzen, da sie ja keine Bearbeitung vornahmen, sondern nur das ihnen bekannte Material so gut es ging in einer Sammlung vereinigten. Wiederholungen und Widersprüche finden sich ja auch im Schachname (NÖLDEKE, *Das iranische Nationalepos*, SS. 168; 170), das doch von einem einzigen Dichter nach einem einheitlichen Plane umgearbeitet wurde[1] und ich kann deshalb das Urtheil von WINTERNITZ, der in der epischen saṁhitā eine gedankenlose Compilation sieht (diese *Zeitschrift* XIV, S. 67), nicht unterschreiben.

DAHLMANN hat ferner nachgewiesen, dass das didaktische und epische Element sich in einer Weise durchdringen, dass es unmöglich

[1] Als Vuk Karajić die serbischen Volkslieder sammelte, nahm er ebenfalls verschiedene Fassungen derselben Sage auf. Siehe z. B. meine Uebersetzung von Omer und Mejra im *Magazin für die Literatur des In- und Auslandes* 1888, No. 19.

ist, das eine als das Frühere, Ursprüngliche, das andere als spätere Zugabe zu fassen. Wenn er aber so weit geht zu behaupten, dass die ethisch-moralischen Grundsätze des Gedichtes mit den Lehren der Dharmaśāstra übereinstimmen, ja dass die Fabel geradezu eine Illustrirung der Lehren der letzteren sei, so ist ihm mit Recht WINTERNITZ entgegengetreten (*J. R. A. S.* 1897, S. 720 ff.), denn die Vorschriften über den niyoga sind in beiden Denkmälern verschieden. Wenn aber hinwiederum der zuletzt genannte Gelehrte aus dieser von ihm bewiesenen Thatsache die Folgerung ableiten zu können glaubt, die Brahmanen hätten die jetzt vorhandene Darstellung aus egoistischen Motiven an Stelle einer älteren gesetzt (*l. c.* S. 732), so möchte ich doch meinen Zweifel aussprechen, ob die indischen Gelehrten im Stande gewesen wären, eine solche Fälschung an Stelle der Volksüberlieferung zu setzen, zumal, wenn diese Volksüberlieferung sich in Uebereinstimmung mit den Rechtsbüchern befand. Meiner Ansicht nach haben die Diaskeuasten an der Ueberlieferung überhaupt nichts geändert, ausser dass sie die prakritische Form in Sanskrit umgossen (vgl. BARTH, *l. c.*, S. 48) und es ist nur der europäische Massstab schuld daran, dass so viele Gelehrte durchaus das epische als das ursprünglichere vom didaktischen Element trennen zu müssen glaubten. Ueberwuchert denn nicht auch in der Fabelliteratur das didaktische Element in einer für uns geradezu störenden Weise das erzählende? Firdausī hat in sein ‚Epos' eine ganze Anzahl älterer Weisheitsbücher hineingearbeitet (NÖLDEKE, *l. c.*, S. 180) und es kommt nur auf den Gesichtswinkel an, unter dem man sein Werk betrachtet, um dasselbe entweder als kāvya oder als smṛti zu bezeichnen, wenn man nicht vorzieht, ihm diese beiden Definitionen gleichzeitig zuzuerkennen, da der erste Terminus sich mehr auf die äussere Form, der zweite auf den inneren Werth bezieht. Ich kann deshalb WINTERNITZ' Folgerung, der aus dem Umstande, dass Subandhu und Bāṇa das Mahābhārata als Kunstgedicht ansehen, wie CARTELLIERI in seinem kleinen, aber vortrefflichen Artikel (diese *Zeitschrift*, XIII, S. 57 ff.) dargethan hat, deduciren zu können glaubt, dass das Mahābhārata ‚nicht erst durch das belehrende Element die

grosse nationale Dichtung Indiens wurde', nicht für gerechtfertigt ansehen. Wir müssen uns überhaupt hüten, unsere scharfen europäischen Definitionen auf indische Literaturerzeugnisse anzuwenden; so wird beispielsweise das Viṣṇudharmottara-Purāṇa von Alberuni als Viṣṇudharma bezeichnet (BÜHLER, *Ind. Ant.* 1890, S. 382) und in der Parāśara-Smṛti (ed. Islāmpurkar t. 1, p. 2, S. 7) einfach als dharma citirt, und das Mahābhārata selbst wird häufig der fünfte Veda genannt, was wohl darauf hindeutet, dass diejenigen, die ihm diesen Titel beilegten, den sektarischen Inhalt als die Hauptsache betrachteten.

III.

(Pāṇḍava-Sage.) Die Pāṇḍava stehen im Mittelpunkte des Gedichtes und schon seit langem hat man sich bemüht, die auffallende Thatsache zu erklären, dass gerade bei ihnen ein Zug sich findet, der mit den orthodoxen indischen Rechtslehren in schreiendem Widerspruche steht: die Polyandrie. DAHLMANN's Versuch, dieselbe als Illustrirung der ungetheilten Familie zu erklären, ist allgemeiner Ablehnung begegnet und er hat deshalb in seinem zweiten Werke diese Erklärung mit der schon von LASSEN vorgeschlagenen, die fünf Brüder als Repräsentanten eines historischen Völkerbundes zu fassen, verquickt. Gegen diese Auffassung lassen sich aber dieselben Gründe ins Feld führen, die DAHLMANN gegen die Theorie geltend macht, dass uns in der Draupadī-Ehe ein Ueberlebsel eines historischen Zustandes erhalten sei (*Genesis des Mahābhārata*, S. 177 ff.), nämlich der Mangel jeglichen historischen Anhaltspunktes. Wie in dem einen Falle dieser Mangel nicht durch ethnologische Parallelen,[1] so wird er in dem anderen nicht durch das vedische ‚Fünfstämmevolk' ersetzt. Wenn nun einerseits die Draupadī-Sage nicht erfunden wurde, andererseits keine Reminiscenz eines historischen Factums vorliegt, so bleibt nichts übrig, als sie als eine poetische Licenz zu fassen, mit Anlehnung an einen den Indern bekannten, wenn auch nicht

[1] Vgl. FRANKE, *Lit. C.* 1900, S. 1016.

bei ihnen heimischen, Gebrauch, der wenigstens nicht so viel moralischen Abscheu erweckte, um in der Sage nicht verwendet werden zu können. So fasst die Sachlage ungefähr auch JACOBI auf (*G. G. A.* 1899, S. 884 ff.) und wir werden damit der, meiner Ansicht nach recht bedenklichen, Nothwendigkeit enthoben, mit HOLTZMANN (*Das Mahābhārata* I, S. 30 f.) und WINTERNITZ (*J. R. A. S.* 1897, S. 752. *W. Z. K. M.* XIV, S. 68) vorauszusetzen, die Brahmanen hätten verschiedene Legenden geradezu erfunden, um die Fünfmänner-Ehe zu rechtfertigen. Was gibt uns beispielsweise das Recht, das Pañcendropākhyāna für einen jüngeren rationalistischen Zusatz zu erklären? Ich kann bei dieser Gelegenheit nicht umhin, es offen mit BARTH (*J. d. Sav.* 1897, S. 45) auszusprechen,[1] dass wir, vorläufig wenigstens, ganz in die Irre gehen, wenn wir in dem uns vorliegenden Texte chronologisch aufeinanderfolgende Schichten zu unterscheiden suchen. Um ein Gleichniss zu gebrauchen: Die śatasāhasrī saṁhitā ähnelt einem Mosaikbild, zusammengesetzt aus tausenden von Steinchen; um das Gefüge, die Technik desselben zu erkennen, müssen wir untersuchen, aus wie viel Gattungen gleichfarbiger und gleichformiger Steinchen dasselbe besteht; bei dieser Untersuchung wird uns aber das Alter oder die Provenienz der Steinchen selbst von geringem, wenn überhaupt, von Nutzen sein.

Doch kehren wir zu unserem Gegenstande zurück.

Die Theilung einer Persönlichkeit in mehrere Individuen (Wiedergeburten, Avatāra) ist eine dem indischen Denken so naheliegende, dass ich nicht einsehe, warum die fünf Brüder nicht als poetische Personificirungen der Eigenschaften eines epischen ‚Ueberhelden' — man verzeihe diesen modernen Ausdruck — aufgefasst werden könnten. Zudem erinnert die Darstellung des Mārkaṇḍeya Purāṇa von dem Weggange des *tejas,* der Majestät, Indra's in überraschender Weise an die iranische Legende von dem Weggange des *hvarenō,* der Majestät, von Yima. Ferner scheint es mir beachtenswerth, dass hier an Stelle des Namens der *aśvin* ihr aus dem

[1] Ich habe diesem Gedanken auch in einem anderen Zusammenhange Ausdruck verliehen (*W. Z. K. M.*, 1896, S. 325 f.).

Veda bekanntes Beiwort *nāsatya* gebraucht wird, an die Indra seine Schönheit abgeben muss. *Nāsatya*[1] entspricht dem iranischen *nāonhaithya*, dem Dämon der Selbstgefälligkeit, und Nakula und Sahadeva erreichen auf der letzten Reise gerade infolge dieses Lasters den Himmel nicht. Der eigentliche Held, der die Braut gewinnt und dem Draupadī am meisten zugethan bleibt, wofür sie ja ebenfalls schliesslich gestraft wird, ist Arjuna und deshalb geht die Descendenz auch auf seinen Sohn über. Schliesslich möchte ich noch daran erinnern, dass nach dem Mujmil et tevārīkh die fünf Brüder erst lange nach dem Tode Pāṇḍu's geboren wurden und als Väter nicht weiter bezeichnete Bewohner der Luft haben, was vielleicht dahin gedeutet werden darf, dass sie keine bestimmt charakterisirten Individuen mit separater Abstammung sind. Der ‚Gott' *dharma* ist ja geradezu ein Schemen.

Die Pāṇḍava sind nach dieser Auffassung echte Inder und wir brauchen nicht anzunehmen, dass der Mittelpunkt des Nationalepos seine Entstehung der Denkweise eines fremden Volkes verdanke.

IV.

(Zeit.) Ueber den Zeitpunkt, zu dem die śatasāhasrī saṁhitā compilirt wurde, lässt sich aus den bisherigen Arbeiten wenigstens ein sogenannter Indicienbeweis herstellen. Dahlmann's vorbuddhistischer Ansatz wird, wie Barth (*l. c.*, S. 42) nachweist, schon durch die so oft citirte Stelle aus dem Vanaparvan widerlegt und derselbe Gelehrte macht ausserdem darauf aufmerksam (*l. c.*, S. 39), dass man nichts Geschriebenes gefunden habe, das älter wäre als das dritte Jahrhundert v. Chr., während doch das Mahābhārata sich selbst als ein schriftlich aufgezeichnetes Werk bezeichnet. Mit diesem Ansatz stimmt auch Hopkins (*A. J. Ph.* 1898, S. 22) überein, nach dem die Schlussredaction gewiss nicht vor das dritte vorchristliche Jahrhundert

[1] Nebenbei bemerkt, scheint *nāsatya* im Veda eine einzige Persönlichkeit zu bezeichnen und darnach könnten die *aśvin* einem ‚dédoublement' ihre Entstehung verdanken. Sollte übrigens *aśvin* nicht ein Wesen nach Art der Kentauren bezeichnen können?

fällt.[1] Was die andere uns näher liegende Grenze betrifft, so hat Bühler bekanntlich nachgewiesen, dass das Mahābhārata in der uns vorliegenden Vulgata-Form um das Jahr 500 n. Chr. existirte, dass aber diese Grenze wahrscheinlich um wenigstens vier bis fünf Jahrhunderte hinaufzurücken sei, womit wir also zum Beginn unserer Aera gelangen. Dies glaubt jetzt auch Jacobi, der (*G. G. A.* 1899, S. 882) sagt: ‚Ich sehe keinen Grund, welcher verbietet, die endgültige Redaction in das erste Jahrhundert vor oder nach Christus zu setzen.' Vielleicht ist es gestattet, durch Zusammenstellung einiger weiterer Notizen den Zeitpunkt innerhalb der Grenzen: drittes Jahrhundert v. Chr. bis Beginn unserer Zeitrechnung noch genauer zu präcisiren. Schon vor langer Zeit hat Weber (*I. St.* xiii, S. 357) auf die Stelle des Dio Chrysostomus über den indischen Homer hingewiesen, dessen Angabe aus einer Zeit stammt, die mit der des Mahābhāṣya, das man ins zweite Jahrhundert v. Chr. setzt, so ziemlich zusammenfallen dürfte. Da nun, wie Kielhorn (*J. R. A. S.* 1898, S. 18 ff.) gezeigt hat, das epische Sanskrit und die Sprache Patanjali's dem Pāli der Jātaka sehr nahe steht, so gewinnt eine Beobachtung von Oldenburg's (*R. H. R.* 1898, S. 343) erhöhtes Interesse, der eine Erzählung aus dem xiii. Buche mit überraschenden Detailübereinstimmungen sowohl in der Pālisammlung, als in der Jātakamālā nachweist und ausserdem darauf aufmerksam macht, dass diese Erzählung auf dem Stūpa von Bharhut, dessen Errichtung ins Jahr 150 v. Chr. verlegt wird, bildlich dargestellt ist. Denselben Werth kann die Erwähnung einer Anzahl von Persönlichkeiten aus dem Epos in Aśvaghoṣa's Buddhacarita und Vajrasūcī beanspruchen, da der Autor zwar im ersten Jahrhundert nach Christus lebte, aber ebenso wie der Lalitavistara, in dem die Pāṇḍava als eine Familie bezeichnet werden oder der Verfasser der Inschrift des Königs Pulumāyi, die vor 150 nach Christus verfasst wurde und in der ebenfalls epische Helden erwähnt werden, aus früheren Quellen schöpfte (vgl. Lévi, *Rev. Cr.* 1893, t. i, S. 281).

[1] Vgl. auch Jacobi, *G. G. N.* 1896, S. 55.

Alles das würde mit einer Diaskeuase der epischen Saṁhitâ im zweiten Jahrhundert vor Christus nicht im Widerspruche stehen und ich möchte mir schliesslich erlauben noch einen Grund geltend zu machen, der für diese Epoche zu sprechen scheint. Meiner Ansicht nach muss ein starker äusserer Anlass vorhanden gewesen sein, um eine solche Zusammenfassung epischer Gesänge hervorzubringen. Dass das Werk den Buddhisten nicht günstig gesinnt ist, bedarf keines weiteren Beweises und es ist daher kaum denkbar, dass man an die Abfassung desselben geschritten wäre, so lange ein jene Sekte begünstigendes Herrscherhaus regierte. Dies änderte sich mit einem Schlage, als die Maurya-Dynastie von Puṣyamitra im Jahre 178 v. Chr. gestürzt wurde, denn der neue Herrscher verfolgte die Buddhisten und es wäre deshalb begreiflich, dass die Brahmanen ihrerseits durch Zusammenfassung aller im Volke noch lebendigen Legenden mit viṣṇuitischer und śivaitischer Tendenz der neuen Richtung, die ja vor Allem ihnen zu statten kam, das Gepräge einer echt nationalen aufzudrücken suchten.

Sei dem wie ihm wolle, aus dem Widerstreite der Meinungen, die durch BÜHLER's bahnbrechenden Artikel angeregt im Kreise der Gelehrten laut geworden sind, scheint mir als dringendstes Postulat der Ruf nach einer allen Anforderungen der modernen Kritik entsprechenden Ausgabe der Vulgata sammt Commentar hervorzugehen, jenes Textes, der durch 2000 Jahre das Mahâbhârata verkörperte und der der feste Pol bleiben muss, um den sich die weitere Forschung gruppiren kann. Möge mein Wunsch, dieselbe vollendet zu sehen, sich in absehbarer Zeit erfüllen.

Der indische Lexikograph Hugga.

Von

Theodor Zachariae.

Das Verdienst, den Lexikographen Hugga ans Licht gezogen zu haben, gebührt R. Pischel. Hemacandra nämlich lehrt in seiner Prakritgrammatik 1, 186, dass für Sanskrit *cikura* ‚Haupthaar' im Prakrit *cihura* eintrete, und bemerkt dazu, dass die Form *cihura* nach Hugga auch im Sanskrit vorkomme. In seiner Uebersetzung des Hemacandra (II. Theil der Ausgabe, S. 45) theilt Pischel aus einer seiner Handschriften eine Glosse zu Hemacandra 1, 186 mit, wonach das Wort *hugga* den Cāṇakya bezeichnet. Auch die Stelle in der Nāmamālā des Hugga-Cāṇakya, wo *cikura* und *cihura* als gleichberechtigte Sanskritformen hingestellt werden, wird von dem Glossator angeführt; sie lautet:

kuntalā mūrdhajā vālāś[1] *cikurāś cihurā iti.*

Pischel fügt seiner Mittheilung hinzu: ‚Eine Nāmamālā des Cāṇakya, sowie ein Beiname desselben Hugga, sind meines Wissens sonst noch nicht bekannt.' So konnte und musste sich Pischel äussern. Wie kommt es aber, dass der Lexikograph Hugga in Vergessenheit gerathen ist, dass er z. B. in Aufrechts *Catalogus Catalogorum* (1891), wo doch sonst die gelegentlich citirten Grammatiker und Lexikographen sorgfältig verzeichnet sind, gar nicht aufgeführt wird? Das rührt einfach daher, dass der Name Hugga in älterer

[1] So Pischel nach Conjectur; die Handschrift hat *svabhrāś* (?). Die richtige Lesart wird *asrāś* sein; siehe im Verlauf, und Amarakośa III, 3, 164 *asrāḥ kacā api.*

und neuerer Zeit von den Abschreibern der Handschriften und von den Herausgebern der Texte mit dem Namen Durga verwechselt worden, dass der bekanntere Durga in einigen Fällen sicher, in anderen wahrscheinlich, in ganz willkürlicher Weise für den unbekannten Hugga eingesetzt worden ist. Hierauf habe ich bereits in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* von 1889, S. 997, unter Angabe von Gründen für meine Behauptung, hingewiesen. Da ich jetzt über neues, mir früher nicht zugängliches Material verfüge, so möchte ich hier das, was mir bisher über Hugga bekannt geworden ist, übersichtlich zusammenstellen. Es wird sich dabei ergeben, wie oft Hugga und Durga mit einander verwechselt worden sind, und was für Bruchstücke vorläufig mit einiger Sicherheit dem Hugga zugewiesen werden können.

Ich knüpfe an das Citat aus Hugga bei Hemacandra I, 186 wieder an. Während ein gewissenhafter Herausgeber wie PISCHEL die Lesart seiner Handschriften, *hugga*, unverändert beibehält, lässt MAHĀBALA KṚṢṆA, der wenige Jahre vor PISCHEL den achten adhyāya des Siddhahemacandram in Bombay erscheinen liess, Durga statt Hugga drucken. Mit Recht nennt dies PISCHEL (zu Hemacandra I, 186) eine Verunstaltung des echten Textes. Er nimmt also an, dass der indische Herausgeber in seinen Handschriften Hugga vor sich gehabt hat. Das ist allerdings so gut wie sicher; denn wir finden auch den Halbvers

kuntalā murdhajās tv asrāś cikurāś cihurā iti

in dem Commentar[1] des Vallabhagaṇi zum Abhidhānacintāmaṇiśiloñcha[2] Vers 45 dem Hugra d. h. Hugga zugeschrieben, desgleichen in der Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von Rām Dās Sen,[3] Calcutta 1878,

[1] Ich benutze diesen Commentar in der einzigen mir bekannten Handschrift des Deccan College, Sammlung von 1873—74, Nr. 285.

[2] Ich citire dieses Werk nach der leider sehr fehlerhaften Ausgabe im Abhidhānasaṃgraha II, Nr. 11, Bombay 1896. Noch schlechter ist die Ausgabe in der Ausgabe des Abhidhānacintāmaṇi von Rām Dās Sen, Calcutta 1878, S. 219 ff.

[3] Rām Dās Sen hat das Citat aus Hugga wahrscheinlich dem (mir nicht zugänglichen) Commentar des Vallabhagaṇi zu Abhidhānacintāmaṇi 567 entnommen.

S. 89, Anm. 5. Dagegen wird in den mir bekannten oder früher zugänglichen Commentaren zum Amarakośa (II, 6, 95) Durga als Autorität genannt. So von Kṣīrasvāmin[1] in der Handschrift des India Office Nr. 2776, wo das Citat lautet

kuntalā mūrdhajās tv asrāś cikurāś cihurāḥ kacāḥ,[2]

und in der Vyākhyāsudhā des Bhānujidīkṣita (Bombay 1889). In dem Commentar des Maheśvara (Bombay 1877) wird Durga sonderbarer Weise für die Wortform *cikūra* citirt. Daher lautet der zweite pāda des Halbverses bei Maheśvara *cikūrāś cikurāḥ kacāḥ*; ebenso bei A. Borooah in seiner Anmerkung zu Śabdabhedaprakāśa 1, 14 (Nānārthasaṃgraha ed. Borooah, p. 488).

Wie ich bereits in der Einleitung zu meiner Ausgabe des *Śāśvatakośa* (1882), S. xiv bemerkt habe, wird Hugga im Nānārthakośa des Maṅkha citirt. Zunächst erscheint er in der Einleitung zu diesem Werke V. 3 unter den Quellen des Maṅkha. Ehe meine Ausgabe des Maṅkha erschien, ist die Einleitung zum Maṅkhakośa, nach zwei verschiedenen Handschriften, dreimal abgedruckt worden: in Bühlers *Detailed Report* (1877), p. cxl—cxli, und in den Notices of Sanskrit MSS. viii (1886), p. 40 und x (1892), p. 225. Ich kenne jene beiden Handschriften und kann daher bezeugen, dass der Name unseres Autors darin Hugra oder Hugga geschrieben ist. Während nun aber bei Bühler a. a. O. Hugra gedruckt steht, lesen wir in den Notices of Sanskrit MSS. an beiden von mir angeführten

---

[1] Kṣīrasvāmin citirt den Durga oft (Aufrecht, *ZDMG.* 28, 106; *Catalogus Catalogorum* I, 255). Ich vermuthe, dass wir einen Grammatiker und einen Lexikographen Durga scheiden müssen, und dass wir an den Stellen, wo der Lexikograph Durga von Kṣīrasvāmin genannt wird, Hugga dafür einzusetzen haben. Siehe die Epilegomena zu meiner Ausgabe des Maṅkhakośa, S. 17 ff. In dem so überaus reichhaltigen Commentar des Rāyamukuṭa zum Amarakośa scheint der Lexikograph Durga gar nicht vorzukommen. Rāyamukuṭa citirt, soviel ich weiss, nur das Liṅgānuśāsana eines Durga oder Durgasiṃha. Siehe Paṇḍit Durgāprasāda in Bhandarkars Report für 1883—1884, p. 469, und dazu Franke, *Die indischen Genuslehren*, S. 3. 14 f.

[2] Siehe bereits zu Śāśvata 649 (in meiner Ausgabe S. 84).

Stellen Durga[1] statt des richtigen Hugga. Dieselbe Verwechslung tritt uns in einem ähnlichen, hier gleich zu erwähnenden Falle entgegen. Hugga erscheint, neben Mańkha und Anderen, unter den Autoren, die Mahendrasūri für seinen Commentar zum Anekārthasaṃgraha benutzt haben will (Einleitung zum Commentar, Vers 2). Die eine der beiden Handschriften, die ich meiner Ausgabe des Commentares zu Grunde gelegt habe, hat Dugra d. h. Dugga. Für dieses Dugra ist Durga[2] eingetreten in PETERSONS Report, Bombay 1883, p. 89, wo der Anfang der genannten Handschrift mitgetheilt wird.

Ausser in der Einleitung zum Mańkhakośa wird Hugga noch ein zweites Mal von Mańkha im Commentar zu 674 citirt. Hier lehrt Mańkha, dass das Masculinum *śara* in den drei Bedeutungen ‚Rohr', ‚Pfeil' und ‚saurer Rahm'[3] gebraucht werde. Im Commentar bemerkt Mańkha — oder sein Commentator, falls der Commentar nicht von Mańkha selbst herrühren sollte[4] —, dass die Bedeutung *dadhisāra* für *śara* im Anschluss (*anusāreṇa*) an Hugga aufgestellt worden sei.[5] Nach Anderen nämlich — so fährt der Commentator fort — soll das Wort, das ‚Rahm' bedeutet, mit *s* endigen und ein Neutrum sein, also *śaras* lauten.[6] Diese Ansicht wird verworfen; in

---

[1] Diese willkürliche Textänderung ist, mit einer anderen verglichen, unbedeutend. Mańkha sagt, in V. 4 der Einleitung, ganz deutlich, dass er der Verfasser des Kośa sei: *kurute Mańkhakaḥ kośam*. In den Notices VIII, 40 finden wir *sańkṣepataḥ* für *Mańkhakaḥ* gedruckt. Daher wird der Mańkhakośa für ein anonymes Werk ausgegeben! Auf gleicher Höhe steht die Beschreibung des Kośa als eines 'vocabulary of words having more than one meaning, arranged alphabetically according to their initial letters'. In Wahrheit sind die Wörter im Mańkhakośa nach den Endconsonanten — und zugleich nach der Silbenzahl — geordnet.

[2] Oder genauer: °*mańkhadurgānām* (so!). In dem dentalen *n* der letzten Silbe ist eine Erinnerung an die richtige und ursprüngliche Lesart °*huggānām* bewahrt.

[3] *dadhisāra*; ebenso Hem. Anek.; in anderen Anekārthakośa wird *śara* (*sara*) mit *dadhyagra* erklärt.

[4] Epilegomena zu der Ausgabe des Mańkhakośa, S. 34 ff.

[5] Einleitung zum Śāśvatakośa, S. XIV, n. 2.

[6] Der ganze Passus über die Wortform *śaras* ist nur in einer Handschrift, allerdings in einer sehr guten, erhalten. — Dass *śaras* thatsächlich oft genug vorkommt, ist bekannt.

der Literatur[1] komme die Form *śara* vor. Es folgt noch ein Citat aus Bhāguri[2]: *drapsaṃ dadhiśaraṃ*[3] *viduḥ* und ein Beleg aus der Literatur (*dadhno vā saguḍaḥ śaraḥ*), den ich nicht nachweisen kann. Ich vermuthe, dass er aus der Carakasaṃhitā stammt.

Da der Commentar zu Maṅkha 674 den Hugga ausdrücklich als Autorität für *śara* ‚Rahm' citirt, so liegt es sehr nahe, ein dem Durga zugeschriebenes Citat zu vergleichen, worin *śara* mit *drapsa* ‚flüssige, saure Milch' erklärt wird. Ich habe dieses Citat schon in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 1889, 997 angeführt. Es findet sich bei Kṣīrasvāmin zu AK. II, 9, 51 und lautet daselbst: *bāṇadrapsau śarau*. Was Kṣīrasvāmin selbst a. a. O. über *śara* sagt, kann ich leider nicht mittheilen, da mir sein Commentar jetzt nicht zugänglich ist. Doch werden seine Bemerkungen nicht wesentlich von denen verschieden sein, die wir in der Vyākhyāsudhā (Bombay 1889) zu AK. II, 9, 51 *drapsaṃ dadhi ghanetarat* finden. Nach diesem Commentar lesen Einige statt *drapsa* des Amaratextes *sara*. Dieses *sara* wird von der Wurzel *sṛ gatau* abgeleitet, und dann wird hinzugefügt: *'vāṇadrapsau sarau' iti Durgāt.* — Man lasse sich durch die Schreibung *sara* nicht beirren; sie kommt allerdings auch sonst vor,[4] aber im vorliegenden Falle ist sie wahrscheinlich falsch, wie wir sofort sehen werden. Am ausführlichsten handelt über *śara*, soweit mir bekannt, Vallabhagaṇi zu Abhidhānacintāmaṇiśiloñcha 29 *drapse drapsyam api proktam.*[5] Der Commentator gibt die Etymologie von *drapsa* und *drapsya*, erklärt *drapsa* mit *dadhyagra*[6] und fährt dann

[1] *lakṣye*, da wo das Wort vorkommt. Siehe Franke in seiner Ausgabe von Hem. Liṅgānuśāsana, S. VIII, n. 2 und seine Indischen Genuslehren, S. 153.

[2] Der Name dieses Autors ist nur in einer Handschrift überliefert.

[3] v. l. *dadhiśāraṃ* (gegen das Metrum!).

[4] Siehe das Petersburger Wörterbuch. In der Vaijayantī 135, 289 findet sich *sara* (Neutrum) unter den Wörtern für ‚Milch'. Danach auch bei Hemacandra in den Śeṣāḥ 98 ed. Bomb.; in Böhtlingks Ausgabe der Śeṣāḥ (Abhidhānacintāmaṇi, S. 431) setze man *saram* für *rasam* ein und streiche in Böhtlingks Wörterbüchern unter *rasa* die Bedeutung ‚Milch'.

[5] *ipsendraprāyam* (so!) *api proktam* ed. Calc.

[6] *Yan Mālā: drapsaṃ dadhy aghanaṃ tathā.* Dasselbe Citat — aus der Nāmamālā — in der Vyākhyāsudhā zu AK. II, 9, 51.

fort: ‚und dieses Wort *drapsa* ist ein Synonym von *sara*, das der Mālākāra für *ādidantya* erklärt; daher im Viśva: *saro dadhyagra-bāṇayoḥ*;[1] nach Bhāguri aber lautet das Wort mit einem *ś* an: wie auch Durgra (Durgga) sagt: *bāṇadrapsau śarāv iti*‘. Es lässt sich nicht verkennen, dass zwischen den Angaben des Commentators von Maṅkha 674 und denen bei Vallabhagaṇi eine grosse Aehnlichkeit besteht. Allerdings handelt jener von den verschiedenen Formen *śara* und *śaras*, dieser beschäftigt sich mit den verschiedenen Schreibungen *sara* und *śara*. Maṅkha bezieht sich vielleicht auf den synonymischen Theil von Huggas Lexikon, während Vallabhagaṇi eine Stelle aus dem homonymischen Abschnitt von Durgas Kośa citirt. Alle Commentatoren jedoch, die zum Amarakośa, der zu Maṅkha, und Vallabhagaṇi, berufen sich wegen des Wortes *śara* auf einen Durga oder Hugga. Die Vermuthung lässt sich nicht abweisen, dass Durga und Hugga identisch sind. Sind wir aber genöthigt, uns für einen der beiden Namen zu entscheiden, so werden wir Hugga, die lectio remotior,[2] für richtig halten müssen. Wir haben mehr als einen Fall kennen gelernt, wo Durga an die Stelle von Hugga getreten ist: dass auch das Umgekehrte vorgekommen sein sollte, ist höchst unwahrscheinlich. Die Worte *bāṇadrapsau śarau* werden dem Hugga gehören.

Mit grösserer Sicherheit können wir ein anderes Fragment dem Hugga zuschreiben. Die Vyākhyāsudhā zu Amara II, 8, 63 erwähnt bei der Erklärung des Wortes *adhikāṅga* ‚eine auf dem Panzer über die Brust getragene Schärpe‘ die Variante *adhipāṅga* und citirt dafür aus Kātya: *adhipāṅgaṃ sārasanam*; Durga aber — so heisst es weiter — lehrt die Form *dhipāṅga* in der Stelle

tasya[3] *sārasanaṃ jñeyaṃ dhipāṅgaṃ ca nibandhanam.*

---

[1] Vgl. *sarau dadhyagrasāyakau* Hem. Anek. 2, 453.

[2] Eine Lesart ausserdem, die nicht nur in einer Devanāgarīhandschrift, sondern auch in einer vortrefflichen Śāradāhandschrift überliefert ist.

[3] Maheśvara zu AK. II, 8, 63 (Bombayer Ausgabe von 1877) citirt auch diese Stelle für die Form *adhipāṅga*, und zwar so: *tac ca sārasanaṃ jñeyam adhipāṅgaṃ nibandhanam*. Sicherlich falsch.

Von diesen Citaten, die ohne Zweifel dem Commentar des Kṣīrasvāmin entnommen sind,[1] wird das zweite von Vallabhagaṇi, wie ich glaube ganz richtig, dem Hugga zugeschrieben. Im Śiloñcha 66 wird nämlich gelehrt, dass neben *adhikāṅga* auch *adhiyāṅga*[2] und *dhiyāṅga* vorkommen. In seinem Commentar zu dieser Stelle citirt Vallabhagaṇi die Worte *adhiyāṅgaṃ sārasanam* aus Muni d. h. Kātya, und die Worte

tasya sārasanaṃ jñeyaṃ dhiyāṅgaṃ ca nibandhanam

aus Hugga. Dieselben Citate kehren wieder bei Rām Dās Sen in seiner Anmerkung zu Abhidhānacintāmaṇi 767 (auf S. 119 der Ausgabe). Der Autor des zweiten Citates erscheint hier in der corrupten Form Jhugī (!). Uns genügt, dass ihn Rām Dās Sen nicht Durga nennt.

Schliesslich mache ich noch auf ein Citat aufmerksam, das allerdings von allen Autoritäten die ich kenne, dem Durga zugeschrieben wird, das ich aber dennoch dem Hugga zuweisen möchte. Im Abhidhānacintāmaṇiśiloñcha 78 wird gesagt, dass, nach der Ansicht des Durga, [ausser den bei Hem. Abhidh. 879 aufgezählten Wörtern] auch *karṇa* die Bedeutung ‚Steuerruder' habe: *karṇo 'py aritre Durgasya.*[3] Vallabhagaṇi bemerkt dazu: *Durgasyeti Durgasiṃhamate*; *āha ca*: *karṇaḥ śrotram aritraṃ ceti.* Die Erklärung von Durga mit Durgasiṃha halte ich für irrthümlich. Vielleicht rührt sie auch gar nicht von Vallabhagaṇi selbst her, sondern von irgend einem Abschreiber.[4] Uns interessirt das Citat aus dem homonymischen Abschnitt von Durgas Wörterbuch: *karṇaḥ śrotram aritraṃ ca,* wonach *karṇa* ‚Ohr' und ‚Steuerruder' bedeutet. Das Citat kehrt wieder in der Vyākhyāsudhā zu AK. 1, 10, 12 bei der

---

[1] Wenigstens citirt Kṣīrasvāmin zu AK. II, 8, 63 aus Muni (d. h. Kātya): *adhipāṅgaṃ sārasanam*; siehe Aufrecht, *ZDMG.* 28, 107.

[2] Also nicht: *adhipāṅga.* Böhtlingk und Goldstücker kennen, ausser *adhikāṅga*, nur die Form *adhiyāṅga* (wie bei Böhtlingk statt *adhiyāga* zu lesen ist). Vgl. *kaṇaya* neben *kaṇapa*?

[3] *karṇo* (so!) *pāritre durgasya* ed. Bomb.; *karṇopy aritre duri ca* (so!) ed. Calc.

[4] In der Handschrift steht ein visarga (?) zwischen *durga* und *siṃha.*

Erklärung von *karṇadhāra* ‚Steuermann' und stammt sicherlich aus Kṣīrasvāmins Commentar zur angeführten Stelle. Mit der Angabe, dass *karṇa* ‚Steuerruder' bedeute, steht Durga fast ganz allein da. Mir sind nur zwei Wörterbücher bekannt, in denen dasselbe gelehrt wird. Die Vaijayantī erklärt im synonymischen Abschnitt *karṇa* mit *pṛṣṭhasthitāritra* (155, 33), und im Nānārthakośa des Maṅkha[1] lesen wir: *karṇo 'ritre śrutau nṛpe* (209). Wenn es mir nun gelungen ist, nachzuweisen, dass Maṅkha den Hugga nicht nur — wie wir gesehen haben — ein oder zwei Mal beim Namen nennt, sondern dass er ihn stillschweigend sehr stark benutzt hat,[2] so wird Maṅkha die Angabe *karṇo 'ritre*, die den älteren Nānārthakośa fremd ist, dem Hugga verdanken. Die Worte *karṇaḥ śrotram aritraṃ ca* gehören vermuthlich dem Hugga an, und im Śiloñcha 78 ist Huggasya für Durgasya einzusetzen.

Mehr Fragmente als die besprochenen werden wir vielleicht dem Hugga zuweisen können, wenn die älteren Commentare zum Amarakośa und zum Abhidhānacintāmaṇi in zuverlässigen Ausgaben vorliegen werden. Dann werden wir festeren Boden unter den Füssen haben als bei den bisherigen Untersuchungen. Dann wird sich auch über die älteren Lexikographen — zu denen ich den Hugga selbst rechnen möchte — mehr sagen lassen, als ich in meinem kurzen Abriss der Geschichte der indischen Lexikographie (in Bühlers Grundriss) habe sagen können.

Halle a. d. S., im März 1900.

---

[1] Danach Mahendra zu Hem. Anek. 2, 132: *aritre 'pi*. Mahendra verräth seine Quelle dadurch, dass er dasselbe Beispiel gibt wie der Commentar zu Maṅkha 209: *saṃsāravārāṃnidhikarṇadhāraḥ*.

[2] Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakośa, S. 17 ff.

Ein neuer nubischer König.

Von

J. Krall.

Anlässlich des zweiten internationalen Congresses für christliche Archäologie in Rom konnte ich fünf von dem verdienten Director des Museums in Alexandrien Herrn G. Botti ausgestellte koptische Lederurkunden einer kurzen Prüfung unterziehen, auf welche ich schon 1898 während eines eintägigen Aufenthaltes in Alexandrien aufmerksam geworden war, deren Bedeutung mir jedoch erst klar wurde, als ich später in Luxor die Lederurkunde aus der Zeit des nubischen Königs Kyriakos erworben hatte. (Vgl. meine ‚Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier', *Denkschriften der kais. Akademie Wien,* phil.-hist. Classe, Bd. XLVI, 1898.) Diese Texte bilden zusammen mit einer Reihe von Lederurkunden des British Museum, welche Legh 1813 in Assuan gekauft (vgl. Crum, ‚La Nubie dans les textes coptes', *Recueil,* XXI, 223), eine Gruppe, welche die nubischen Verhältnisse in den ersten Jahrhunderten der Hegra illustrirt und so erwünschte Ergänzungen zu den von den arabischen Schriftstellern gelieferten, von Quatremère zusammengestellten Nachrichten gibt. Die Schrift dieser Urkunden ist, wie ich bereits ‚Beiträge' S. 17 bemerkt habe, ungemein verwischt; auch Crum betont die Schwierigkeit der Lesung der Stücke des British Museums: ‚Il y a même plusieurs textes entiers qui sont restés, pour moi du moins, complètement illisibles' (a. a. O., S. 224).

Bei der Wichtigkeit dieser Urkunden und dem Umstande, dass sich nur allmählig eine definitive Edition derselben wird leisten lassen,

glaube ich, eine kurze Mittheilung über die Ergebnisse eines mehrstündigen Studiums der alexandriner Texte, welches hauptsächlich den historisch wichtigsten Theilen derselben, den Protokollen galt, schon hier geben zu sollen. Bei einem längeren Studium dieser Urkunden unter günstigen Verhältnissen, vor allem gutem Lichte, dürfte die Entzifferung des allergrössten Theiles des Textes gelingen.

Von den alexandrinischen Rechtsurkunden — sie kamen als Geschenk des Herrn G. CHINI ins Museum — kenne ich sechs, welche ich als *A*—*F* bezeichne. In Rom waren fünf derselben ausgestellt (*A*—*E*), von denen die Nummern *A* und *B* wegen der ausführlichen Protokolle und namentlich *A* wegen der Datirung die wichtigsten sind. Ich gebe als Typus dieser Urkunden vorerst Nr. *F*, welches am besten erhalten ist, nach einer im Februar 1898 in Alexandrien genommenen Abschrift. Die Urkunde ist nicht datirt, der Schrift nach gehört sie der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts n. Chr. an.

† ϙм πραϩ м̄ппоϭте апоϩ ϙеϭтωра тш̄ϩ аппа ϙетм̈
ра мпооϭ ϙн̄ тполїс мωϙопѧι ϲϙаι ппїнтаѵіоϩ н̄а
салеϭтωϩ ειτι м̄моϥ н̄фїлοѳеωс пшηре н̄ηϭрїӓ
ηос пρ̄ε ετβε пεηтηма н̄ηаειωт таι ετο////
ϵϙηт н̄мωϙопѧι ετοϭмοϭте ϵрос ϫε ϙам/////
ѧι ете пмерос н̄ппсаϙηт аιϫι тϥтιмη прос
ѳе нтаϭтιшар ϵрос нσι ϙн̄ρωме мπιстос етё̈̈
наι ие ϥтοοϭ н̄ϙолοκο̄ ϵнаноοϭ ϵтмеϙ мп̄//
мπϵттос χρι$ номιѧн̄ наι ѧε аιϫιтοϭ аιβωλ̈ ϵ̈
βολ ϙοϵ п/// н̄тοοϭ н̄пе λааϭ ρωме ει ϵβολ
ϵqшаϫε нϵмман нϥ† нιπωтβ ϩан н̄тριπλο
шомηт ϵпοϭа οϭмητϵнаϭϵ н̄ϙолн̄ † аιпа
ранаλλει нσι н̄ρωме м̈πιстос ετρϵтмαρτϊ̈̈//
ϵте наι ие апоϩ кωма пϥшωом ϯ апоϩ
ιωаноϭртοϭне ϯ апоϩ χанл ο̄ ϭ̈ шηιλеё////

ⲟⲕ ⲡⲉⲧⲓ ⲡⲉⲥⲛⲏⲑ ϯ ⲁⲛⲟⲕ ⲓⲁⲕⲱⲃ ⲩ̄ⲩ̄ⲟ ⲙⲓ
ⲧⲓⲣⲣⲁ ϯ ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓϣⲁⲧⲉ ⲩ̄ⲟⲩ ⲟⲛⲟⲫⲣⲓⲟⲥ ϯ

ⲁⲛⲟⲕ ⲭⲁⲏⲗ ⲡⲣ̄ⲩ ⲧⲟⲩ ⲁⲅⲓ̄ⲩ ⲕⲁ̄ⲑ ⲉⲅⲣⲁ//////
ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲛⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲯⲉⲡⲥⲛⲏⲥ ⲁⲓϫⲓ ⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ ⲙ̄ⲡⲉⲣ̄ⲣⲟ ⲟⲩⲡⲁ////
ⲛⲛⲟⲩⲃ ⲙⲛ̄ ⲡⲗⲁⲁⲩ ⲛⲛⲁ/ⲡ///

Uebersetzung.

† Im Namen Gottes.

Ich Heutôra die Tochter der Anna . . . derzeit (wohnhaft) in der Stadt (πόλις) Mohondi schreibe dieses unerschütterliche (ἀσάλευτον) Entagion (ἐντάγιον). Ich gebe dasselbe dem Philotheos, dem Sohne des Kyriakos (?), dem Presbyter in Bezug auf das Gut (κτῆμα) meiner Väter, welches [liegt] im Norden von Mohondi, welches man nennt ϩⲁⲙ////ⲇⲓ, nämlich den Theil (μέρος) der Nordseite. Ich habe seinen Preis (τιμή) erhalten, wie zuverlässige (πιστός) Männer denselben geschätzt haben, es sind dies vier Holokotin gute, vollendete nach dem gesetzlichen (?) Goldgewichte (ζυγός). Diese nun habe ich erhalten, ich habe es gelöst . . . Es möge Niemand auftreten und mit Dir Streit führen, [sonst] möge er Dir diese Goldstücke dreifach (τριπλοῦν) geben, drei für eines, [nämlich] zwölf Holokotin. Ich habe zuverlässige (πιστός) Männer eingeladen (παρακαλεῖν), dass sie Zeugenschaft ablegen (μαρτυρεῖν), nämlich diese: . . .

Es folgen sechs Zeugennamen und nach einem kleinen Zwischenraum die Notiz, dass die Urkunde von Chael ⲡⲣ̄ⲩ ⲧⲟⲩ ⲁⲅⲓ̄ⲩ ⲕⲁ̄ⲑ geschrieben sei. Dann bestätigt Anthanasios, er habe das Uebliche (συνήθεια) für den König erhalten, ein halbes (?) Goldstück und . . .

Z. 2. Die Urkunde wird als ein ἐντάγιον und nicht wie (vgl. meine *Koptische Texte* I, S. 76, 92, 180) man aus dem Inhalte annehmen möchte, als im Verkauf (πρᾶσις) eines Gutes bezeichnet. Vielleicht handelt es sich bei diesem ἐντάγιον um eine Art Pachtverhältniss. Eine Dauer desselben ist freilich nicht angegeben.

Z. 4. Die Sprache dieser Urkunden ist, wie schon das ⲛⲁⲉⲓⲱⲧ in dieser Zeile oder das ⲛⲓⲕⲱⲧϩ in Z. 11 zeigt, eine vielfach fehlerhafte, begreiflich genug, wenn man die nubische Herkunft der Urkunden bedenkt.

Z. 5—6. ϥⲁⲙ . . . . ⲁⲓ, man beachte, dass der Name des Grundstückes auf ⲁⲓ ausgeht, wie der Name der Polis ⲙⲱϥⲟⲛⲁⲓ und falls die Lesung richtig ist, des Ortes ⲛⲟⲧⲛⲁⲛⲁⲓ, am Schlusse der Urkunde *A* (s. S. 238).

Z. 7. ⲧⲓⲯⲁⲣ, vgl. ⲣⲯⲁⲁⲣ aestimare, ZOËGA 216.

Z. 8 ist am Schlusse zu ergänzen ⲙⲛ[ⲯⲓ].

Z. 11. ⲉϥⲯⲁϫⲉ ⲛⲉⲙⲙⲁⲛ, sonst auch ⲛϥⲉⲓ ⲉϧⲟⲗ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲛϥⲉⲛⲉⲧⲥⲉ ⲛⲙⲙⲁⲛⲧⲛ.

Z. 16. ⲁⲛ]ⲟⲛ ⲛⲉⲧⲓ ⲡⲉⲥⲛⲏϥ, vgl. in der von mir herausgegebenen Kyrikos-Urkunde den ⲁⲃⲣⲁϥⲁⲙ ⲡⲉⲥⲛⲏⲧ in Z. 26.

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der Urkunden *A* und *B* und vor Allem ihrer Protokolle. Dieselben sind vielfach identisch, ein Umstand, der die Entzifferung wesentlich fördert.

Das Protokoll der Urkunde *A* lautet:

† Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Geschrieben im Monate Phaôphê (ϯⲥⲣⲁⲫⲏ ⲙ̅ⲛ̅ ϥⲁⲱⲫⲏ).

Im Jahre seit Diokletian 520 (ϥⲕ[1]///).

Mit Gott. In dem . . . zehnten Jahre unseres christosliebenden Königs Chael (ϙ̅ⲛ̅ ⲧⲙϙⲙⲏⲧ////[2] ⲡⲣⲟⲙⲡⲉ ⲙⲡⲉⲛϥⲓⲗⲟϫ ⲛ̅ⲣⲣⲟ ϫⲁⲏⲗ)

als der berühmte (λαμπρός) Joannes (?) . . . . . und Protodomestikos des Palastes (παλάτιον) war (ⲉⲣⲉ ⲡⲁⲗⲁⲙ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲟ ⲛⲡⲣ//////ⲛⲁⲗⲗⲁⲧⲟⲩⲗⲉⲓⲁ[3] ⲁⲧⲱ ⲙ̅ⲡ̅ⲣ̅ ⲱⲁⲱⲙⲉⲥ ⲙⲡⲁⲗⲗⲁ)

---

[1] Hinter ϥ ein Flecken, der möglicher Weise einen Buchstaben verdeckt; man hat mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Urkunde auch aus einem der Jahre 521—529 stammte.

[2] Die vier (?) Buchstaben nach ⲙⲏⲧ sind ganz zweifelhaft, vielleicht ist ⲙⲏⲧⲟⲩⲉⲓ zu lesen.

[3] Wie diese Würde zu lesen sei, vermag ich ohne neue Einsichtnahme des Originals nicht zu entscheiden. Man kann an πρωτοχαγχελλάριος oder an χανίκλειος, den Beamten, der das Tintenfass mit der rothen Purpurtinte der Kaiser bewahrte, denken. (Freundliche Mittheilung von Prof. J. C. JIREČEK.)

als der sehr heilige (ὁσιότατος) Abba Aaron Bischof (ἐπίσκοπος) von Kure (?) war (ερε πρϭcιοτατοc αββα ααρων ω ⲡⲡⲓcκωποc ⲛ̄ⲛⲟⲩρε[1]

als der illustre Onophrios Palastvorsteher[2] (ερε ⲓ̈ⲗⲗ̈ ονοφριοc ο ⲡⲡρωμιʒ///)

und Joseph Primikerios (ⲛⲁⲓ̈ωcηφ ο ⲙⲡρⲓ̇ⲙ//cιρος) waren

als der . . . Kyrikos Eparchos von Nobatia war (ερε ///ⲕⲩρⲓκος ο ⲡⲁⲓ̈ⲡⲁρ̈ϫος ⲛⲟⲃⲁⲧⲓⲁ/////////[3])

als Simon Mizon (μείζων) von Nobatia war (ερε cⲓⲙⲱⲛ ο ⲕ̄ⲙⲓʒⲟⲛ̄ⲛⲟⲃⲁⲧⲓ[a])

als Joannes (?) . . . . . war

als Jakob Mönch (?) war durch die Gnade (?) Gottes, des Allmächtigen (ερε ⲓ̈ⲁⲕⲱⲃ̈ ο ⲡⲙⲱⲛ/ ϙⲓⲧⲟⲟⲧⲃ̈/////ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ).

Die Urkunde geht von Mar, dem Sohne des Koma aus Mohondi (ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲁⲣ ⲡ̈ϣⲉρε ⲡⲙⲱⲙⲁ ⲡρⲉⲙϣϙⲱⲛⲁ̈ⲓ) aus, sie wird als eine Verkaufsurkunde (ϩ̈ⲓⲁⲑⲏⲕⲏ ⲛⲉⲱⲛⲉⲓⲟⲛ) bezeichnet. Es handelt sich jedesfalls auch um den Verkauf eines südlich von Mohondi gelegenen Gutes, dessen Preis von vertrauenswürdigen Männern abgeschätzt wird (ⲁⲛϫⲓ ⲧⲉϥ̈ϯⲙⲏ ⲡρⲟⲥ ⲧ̈ⲣ̈ⲉ ⲛⲧⲁⲩⲧⲓϣⲁρ ⲉρⲟⲥ ⲛⲥⲱⲓ ⲡρⲱⲙⲉ ⲛⲓⲥⲧⲟⲥ). Die Rückseite ist besser erhalten. Wir finden die bekannten Schlussformeln über die Ausfertigung der Urkunde und die Berufung der Zeugen: ⲁ̄ⲡ̄ⲥⲙ̄ⲛ̄ ⲧⲓϩ̈ⲓⲁⲑⲩⲏ ⲉⲥⲱⲣϫ ⲉⲥⲃⲉⲛⲁⲓⲟⲩ ϙ̄ⲛ̄ ⲙⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁ̄ⲙ̄ⲫⲁⲛⲓⲥⲑⲉ ⲉρⲟⲥ ϯⲥⲧⲏϫⲉⲓ ⲉρⲟⲥ ⲙⲛⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ̈ ⲁⲛⲛⲁⲣⲁⲛⲁⲗⲉⲓ ⲛ̄ⲥⲱⲓ ⲡρⲱⲙⲉ ⲛⲁʒⲓⲱⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ϩ̈ⲓⲁⲙⲁⲣⲧⲓⲣⲓ ⲉρⲟ[c] ⲉⲧⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲉ.

Es folgen die Namen der Zeugen, darunter einen ⲛⲉⲧⲓ Φ/ ⲓ̄ⲱ̄, einen ⲛⲱⲥⲙⲁ ⲡⲉⲡⲓⲧⲣⲟⲡⲟⲥ ⲛ̈ⲡⲉⲡⲓⲥⲕ/ ⲛ̈ⲡϫⲁρⲁⲥ, einen ⲁʒⲁⲣⲓ ⲧⲟⲩ ⲓⲱⲥⲏⲫ, einen ⲙⲱⲥⲏⲥ ϙ ⲕⲩⲣⲓⲉ ⲣⲙ̄ϣⲁϣⲁϣⲗ̈, einen Notar Philotheos, der sich griechisch einträgt: ⲇⲓ/ ⲉⲙⲟᵘ ⲫⲓⲗⲟᶿ ⲡⲛⲟᵗ/ ⲙⲁⲣᵠ und dessen gleichnamigen Sohn (Φⲓⲗⲟᶿ/). Dieser letztere erklärt, er sei einverstanden. Es folgt

---

[1] Die Londoner Urkunden geben einen Bischof von ⲛⲟⲩⲣⲧⲉ (Crum a. a. O., S. 224, 226), möglicher Weise ist danach unsere Lesung in den Urkunden *A* und *B* zu berichtigen.

[2] Die Urkunde *B* gibt ⲡⲣⲟⲙⲓ̈ʒⲱ ⲙⲡⲁⲗⲗⲁⲧⲓⲟⲛ.

[3] Zwischen Kyrikos und Simon war vielleicht noch ein Würdenträger genannt, der dann nur einen äusserst kurzen Namen und Titel gehabt haben müsste. Es ist aber auch möglich, dass nur ein Zusatz zum Eparchostitel des Kyrikos folgte.

die Notiz трофн̀ ммет^{т}наатωмϥ̄ отесоот ϥемпша нтирмıс м̀п маиарıс нирп. Von Nahrungsmitteln (τροφή) wurde ein Schaf im Werthe eines Trimesion und Wein für die Zeugen (?) verbraucht. Es kommt dann die Erklärung des тωаннис $\overset{\text{ϥ}}{\text{т}}$ мараста, er habe das Uebliche für den König erhalten (vgl. oben S. 235) (аıжı тсınıота нпрро). Wir finden dann die Eintragung † ετω χанλ пр̄ε тот аγıт ка^{ϕ} апω мωρϣı ετραψа н/ ϕ̄. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass hier derselbe Chael vorliegt, der am Schlusse der Urkunde *F* (oben S. 235) eingetragen ist.

In einem Schlussabsatze werden noch einige Ergänzungen zu der vorstehenden Verkaufsurkunde (πρᾶσις) getroffen. Es scheint eine Ortschaft потпакаı und eine Frau аγенλа erwähnt zu sein. Zum Schlusse wird der Empfang von zwei Mänteln[1] im Werthe von zwei Trimesion (снат р̄ϣωк м̄пша снат тρıмнсıон) bescheinigt und der Verbrauch an Nahrungsmitteln (τροφή) auf zwei Kuphen (κούφη) leichten Weines im Werthe eines Trimesion beziffert (трωфн нıм петпаотωмϥ̄ ете наı пе потфωк снат нрп̄ пасоот м̄пша отτрıмнсıон). Auch zu diesen Zusatzbestimmungen werden zwei Zeugen namhaft gemacht, ein Joannes und ein ıсот потλа, der Sohn des пıλо̀м̀//.

Das Protokoll der Urkunde *B*, welche ebenfalls einen Verkauf enthielt, lautet:

† Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes († ен еноматı тот патрос наı тот $\overset{\text{т}}{\text{п}}$ н/ тот аγıт ппе$\overset{\text{т}}{\text{т}}$).

Geschrieben im Monate Phauphi (енрафн м̄п фа$\overset{\text{т}}{\text{т}}$фı) . . . . . .

Mit [Gott. In dem . . . . . .] Jahre unseres christosliebenden (φıλόχριστος) Königs Chael (. . . . . п̄ромпе мпенфıо̀ $\overset{\text{λ}}{\text{п}}$рро χанλ), als der sehr berühmte (λαμπρότατος) Joannes . . . . . und Protodomestikos des Palastes des Königs war (ере λампро$\overset{\text{т}}{\text{т}}$/ ıωаннис . . . . . потλıа . . . про$\overset{\text{т}}{\text{т}}$$\overset{\text{т}}{\text{т}}$ὼ м̄паλλа м̄рро)

---

[1] In einem Berliner Papyrus ist von ерϣωн пхıне, purpurnen (Frauen-) Ueberwürfen die Rede (*Aeg. Zeitschrift* 1884, S. 148).

als der sehr heilige (ὁσιότατος) Abba A(a)r[on] Bischof von Kore war (ⲉⲣⲉ ⲡϩⲟⲥⲓⲟⲧⲁⲧⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ ⲁⲣ///// ⲉⲡⲓⲥⲕⲟ^{ⲡⲟⲥ} ⲛⲕⲟⲣⲉ)

als der illustre Onophrios (?) Promizon des Palastes war (ⲉⲣⲉ ⲓ̀ⲗ̀ⲗ̀ ⲟ̀ⲛⲁ̀ⲫ̀ⲣ̀ⲓ̀ⲟⲥ ⲟ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲙⲓ̈ⲍⲱ ⲙⲡⲁⲗⲗⲁⲧⲓⲟⲛ)

als Kyrikos (?) Primikerios (? ?) war (ⲉⲣⲉ ⲕ̀ⲩ̀ⲣ̀ⲓ̀ⲕ̀ⲟ̀ⲥ̀ ⲟ ⲙⲡⲣ//ⲙ̀//ⲕ̀ⲟ̀ⲣ̀ⲁ̀ⲥ)

als Joseph Mizon (μείζων) von Nobatia und ..... Eparchos von Nobatia war (ⲉⲣⲉ ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ ⲟ ⲛⲙⲓ̈ⲍⲱⲛ ⲧⲛⲟⲃⲁⲧⲓⲁ ⲁⲩⲱ/////////ⲉⲡⲁⲣⲭⲟ ⲛ̄ⲛ̄ⲡⲁⲧⲓⲁ)

als Joannes .....

als Jakob ..... durch die Gnade Gottes des Allmächtigen, war.

Das Protokoll dieser Urkunde ist kürzer und weicht in einigen Punkten von jenem der vorhergehenden ab. Wir müssen diese Urkunden, obwohl sie beide in dem Monate Phaophi ausgestellt sind, zwei verschiedenen Jahren des Königs Chael zuweisen. Gemeinsam sind beiden Protokollen der Protodomestikos Joannes, der ausserdem eine andere Würde, deren Lesung nicht gelingen wollte, bekleidete, der Bischof Aaron und der Vorsteher des Palastes, Onophrios. Darauf folgt im ersten Protokolle der Primikerios Joseph, welchem im zweiten ein Kyrikos, welcher wahrscheinlich — die Lesung ist, wie wir gesehen haben, zweifelhaft — dasselbe Amt inne hatte, gegenübersteht. Dann folgten der Eparchos und der Meizon[1] von Nobatia. Worin sich diese Würden unterschieden, lässt sich nicht sagen. In dem ersten Protokolle wird zuerst der Eparchos Kyrikos, dann der Meizon Simon genannt, in dem zweiten erscheint zuerst der Meizon Joseph und es folgte der Eparchos, dessen Name sich nicht feststellen liess. Der Primikerios Joseph des ersten Protokolls ist wohl mit dem Meizon Joseph des zweiten identisch, und ebenso steht es wohl auch mit dem Kyrikos, welcher im ersten Protokolle als Eparchos von Nubien, in dem zweiten als Primikerios erscheint. Die Reihe schliessen Joannes und Jakob, von denen der letztere als Mönch (? ?) erscheint.

---

[1] Zu den Titeln Μείζων und Μειζότερος vgl. Reiske's *Commentar zu Constantin Porphyrogenitus* (ed. Bonn) II, 854—855.

Verglichen mit dem älteren Protokolle der Urkunde aus der Zeit des Kyrikos zeigen diese Protokolle eine reichere Ausgestaltung; es ist wohl auch hier dieselbe Erscheinung zu beobachten wie bei den Ptolemaier-Protokollen. In der allgemeinen Anordnung lässt sich jedoch, wie aus der nachfolgenden Tabelle hervorgeht, eine gewisse Uebereinstimmung nicht verkennen.

Urkunde aus der Zeit des Königs Kyrikos	Urkunde *A*	Urkunde *B*
König (Kyrikos)	König (Chael)	
Domestikos (Zacharias)	Protodomestikos (Joannes)	
Bischof (Kyri . . .)	Bischof (Aaron)	
	Palastvorsteher (Onophrios)	
	Primikerios (Joseph)	Primikerios [?] (Kyrikos?)
Eparchos von Nobatia (Paulos)	Eparchos von Nobatia (Kyrikos)	Mizon von Nobatia (Joseph)
	Mizon von Nobatia (Simon)	Eparchos von Nobatia (. . . . .)
	. . . . (Joannes)	
	Mönch [?] (Jakob)	
Domestikos (Petros)		

Aus den bisher bekannten koptischen Lederurkunden lagen uns bisher drei nubische Könige vor: Merkurios, Kyriakos, Johannes, von denen die beiden ersteren auch bei den arabischen Schriftstellern vorkommen. Nun kommt als vierter der König Chael unserer Urkunden hinzu; nach der Datirung der Urkunde *A* ein, wie es scheint, sonst nicht erwähnter Zeitgenosse des Chalifen Harûn al-Raschîd. Durch diese Texte wird das Bild, welches wir uns auf Grund der Urkunde aus der Zeit des Königs Kyri(a)kos von dem nubischen Hofe bilden konnten, noch mehr vertieft. Wir sehen wie mächtig noch über anderthalb Jahrhunderte nach der Eroberung Aegyptens durch die Araber und der Lösung der directen Verbindung mit dem byzantinischen Staatswesen dies auf das nubische einwirkte.

Die von mir herausgegebene Kyriakos-Urkunde wurde in Gebelein auf den Markt gebracht. Liess sich bei dieser Urkunde, welche nach einem nubischen Fürsten datirt war, der zeitweilig Oberägypten besetzt hielt, immerhin noch annehmen, dass dieselbe eben während der Occupation in Aegypten niedergeschrieben war, so ist eine derartige Annahme den Alexandrinischen und Londoner Urkunden gegenüber ausgeschlossen. Gebelein ist der Sitz eines ausgebreiteten Antiquitätenhandels, dorthin werden aus viel südlicher gelegenen Fundstätten diese koptischen Urkunden aus der Zeit der Nubierkönige und wohl auch die griechischen der Blemyerkönige in den Handel gebracht worden sein. Die Locale, welche in den von Crum mitgetheilten Londoner Texten vorkommen, weisen uns in das Gebiet zwischen dem ersten und zweiten Katarakt hin; und in jener Gegend dürfte auch jenes ⲙⲱϩⲟⲛⲇⲓ zu suchen sein, in welchem mehrere dieser Urkunden niedergeschrieben wurden. Mohondi wird als πόλις bezeichnet. Wir glauben diese Stadt, die nicht spurlos vom nubischen Boden verschwunden sein kann, mit jenem Mehendi zusammenstellen zu dürfen, dessen Ruinen Lepsius in seinen Briefen aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai S. 113 ff. also beschreibt: ‚Bis hieher' (Hierosykaminos) ‚waren die griechischen und römischen Reisenden durch die Besatzung von Pselchis und durch ein anderes, einige Stunden südlich von Hierosykaminos gelegenes festes Lager Mehendi, das auf den Karten nicht angegeben wird, gesichert . . . Mehendi, welcher Name wohl nur arabisch das Bauwerk, die Festung bezeichnen soll,[1] ist das besterhaltene römische Lager, das mir je vorgekommen. Es liegt auf einer ziemlich steilen Höhe und beherrscht von da den Fluss und ein kleines Thal, welches sich an der Südseite der Festung vom Flusse heraufzieht und den Karawanenweg hier in die Wüste ablenkt, der erst bei Medik wieder zum Flusse hinabsteigt.'

Die Parteien und Zeugen, die in diesen Urkunden auftauchen, tragen, wie die Würdenträger am Hofe und die Könige selbst, meist

[1] Lepsius dachte wohl an das arabische مهندس *muhandis* ‚Geometer, Baumeister', welches auch im Nubischen als Lehnwort (*mehendes*) vorkommt.

christliche Namen, die uns aus den koptischen und griechischen Urkunden Aegyptens geläufig sind. Aus der Herkunft der Urkunden wird man wohl annehmen können, dass wir es in den meisten Fällen mit Nubiern zu thun haben. Dafür spricht auch das ungewöhnlich schlechte Koptisch dieser Texte. Das Koptische löst in diesen Gegenden das Griechische als Kirchen-, Amts- und Geschäftssprache ab.

Manche der vorkommenden Personennamen, sowie die meisten Ortsnamen dieser Urkunden tragen ein eigenartiges Gepräge, sie sind wohl äthiopisch, eine genaue Sichtung derselben wird gewiss noch interessante Ergebnisse liefern.

Wien, 1. Juli 1900.

Bemerkungen zur malaischen Volksreligion.

Von

M. Winternitz.

Unter dem bescheidenen Titel *Malay Magic*[1] hat der englische Regierungsbeamte in den Federated Malay States, Walter William Skeat, kürzlich ein ausgezeichnetes und inhaltreiches Buch über volksthümlichen Glauben und Brauch bei den Eingeborenen der Halbinsel Malakka veröffentlicht. Trotz dem Titel handelt das Buch keineswegs bloss über das Zauberwesen der Malaien, sondern der Verfasser schildert uns in eingehender Weise auf Grund eigener Erfahrungen und Erlebnisse, welche er durch authentische Berichte anderer Ethnographen reichlich erhärtet und ergänzt, die ganze eigentliche Volksreligion der Malaien. Wenn ich sage ‚Volksreligion', so hat das hier eine besondere Bedeutung. Wenn man nämlich den Malaien auf Malakka frägt, was seine Religion sei, so wird er sich keine Minute bedenken zu erklären, dass er ein rechtgläubiger Mohammedaner ist. Denn der Islam ist die officielle Religion der Malaien. Allein trotzdem dieselben nun schon seit mehr als 600 Jahren[2] sich zur Religion Mohammeds bekennen, ist dieselbe doch nie tief ins Herz des Volkes gedrungen. Sie ist stets nur an der Oberfläche geblieben, und unter

---

[1] *Malay Magic being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula.* By Walter William Skeat. With a Preface by Charles Otto Blagden. London (Macmillan et Co.) 1900. Pp. xxiv, 685.

[2] Radja Tengah war der erste Sultan von Malakka, der 1276 den Islam annahm. Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, v, 119, 163.

der Decke des Mohammedanismus lebt noch immer der uralte Glaube des Volkes an Naturgötter, Geister und Dämonen aller Art ungeschwächt fort, ein Glaube, der sich infolge der Jahrhunderte langen Beziehungen zu Vorderindien und dessen Cultur mit indischen Mythen und religiösen Vorstellungen in sonderbarer Weise vermengt hat.[1] Was uns nun Skeat schildert, ist jene älteste — im Wesentlichen animistische — ‚Volksreligion', mit welcher indische Vorstellungen unlöslich verknüpft sind, und in welche allerdings auch hie und da Vorstellungen des Islam Eingang gefunden haben.

So bietet das von Skeat entworfene Bild der malaischen Religion für den Religionsforscher eine Fülle der interessantesten Probleme. Wir sehen hier religiöse Ideen der verschiedensten Art zu einem höchst eigenthümlichen Ganzen verwoben und können in diesem sonderbaren Gemisch von manchmal recht heterogenen Elementen die Einwirkungen fremder Einflüsse verfolgen und zu gleicher Zeit jene uralten, sich immer und überall gleichbleibenden Vorstellungen nachweisen, deren Auffindung dem Studium der primitiven Religionen einen unvergleichlichen Reiz verleiht. Für den Indologen aber hat das Studium der malaischen Religion noch ein erhöhtes Interesse, weil er hier eine in vielen Beziehungen merkwürdige Entwickelung der indischen Religion verfolgen kann.

Seine Zauberformeln und Anrufungen beginnt der Malaie mit den Worten: ‚Im Namen Gottes des Erbarmungsvollen', und beendet sie mit der Formel: ‚Es gibt keinen Gott ausser Gott und Mohammed ist sein Prophet', aber zwischen diesen beiden Sätzen werden alle möglichen Geister und Dämonen, Localgottheiten und namentlich auch Götter indischen Ursprungs angerufen, unter denen wohl auch gelegentlich ein Engel oder ein Prophet des Islam eingeschoben wird. Diejenigen Götter aber, welche im Glauben und Cult der Malaien die grösste Rolle spielen, und denen die grösste Ehrfurcht gezollt wird, sind die Götter des indischen Pantheons und vor allen anderen

[1] Ueber ganz ähnliche Verhältnisse auf Java vgl. Emil Metzger, ‚Mittheilungen über Glauben und Aberglauben bei Sundanesen und Javanesen' im *Globus*, Bd. 44 (1883), S. 171 ff.

Siva, der namentlich als Batara Guru verehrt wird. Dieser Batara Guru[1] findet sich auch bei den Javanesen, Sundanesen und Balinesen. Nach der javanesischen Kosmogonie übergab der Weltenschöpfer Wiseso (d. i. wohl Viśveśa, Brahman) seine Herrschaft an ‚Bathoro Guru'. Auf Veranlassung des Bathoro Guru schuf Wiseso neun Söhne und vier Töchter. Unter den ältesten Söhnen befand sich Bathoro Wisnu. Als die Berge geschaffen wurden, war wohl das Land durch den Hügel Tidar an die Erde festgenagelt worden, aber es war doch noch so niedrig, dass die Meereswogen über dasselbe hinspülten. „Um dem abzuhelfen, liess Bathoro Guru im Westen der Insel einen Berg entstehen; der gerieth aber unglücklicherweise zu gross und war so hoch, dass die Thiere des Waldes daran in die Höhe kletterten und die Sterne raubten; doch die Erde senkte sich unter der Last, so dass der östliche Theil beinahe bis in den Himmel erhoben wurde. Bathoro Guru rief nun die anderen Götter herbei, um ihm zu helfen, den Berg wieder abzubrechen . . . Es wurde Götterrath gehalten über die Weise, wie man den Berg entfernen solle. Der eine der Götter machte sich zur Trage, der andere zum Tragstock, der dritte zum Tau, Bathoro Wisnu verlängerte sich bis an die Spitze des Berges, um dieselbe abzubrechen; als man alles vorbereitet hatte, gieng man an die Arbeit. Die scharfen Blicke des Sonnengottes Suryo ermüdeten die Götter; sie waren erhitzt und begehrten zu trinken; vom Berge rieselte ein kleiner Fluss; von dem tranken sie und fielen todt nieder; nur Bathoro Guru gab den vergifteten Trank wieder von sich und bekam einen Fleck am Halse davon, weshalb er auch den Namen Nilo Kontho (Blauhals) erhielt. Bathoro Guru war nun allein und irrte rathlos um den Berg. Da stieg Wiseso aus dem Himmel und zeigte ihm eine andere Quelle und sagte: ‚Dies ist das Lebenswasser und daneben wächst der Lebensbaum, die beide bestanden, ehe die Götter bestanden. Bis jetzt sind letztere noch Krankheit und Tod unterworfen gewesen,

[1] Für Batara wird auch Bathoro, Bètara, Bentara geschrieben. Batara ist Sanskrit *bhaṭṭāra(ka)* ‚Herr'. Die Etymologie von Crawfurd Batara = Sanskr. Avatāra ist ohne Zweifel falsch.

weil sie das Lebenswasser noch nicht kannten; wenn sie aber davon getrunken haben, werden sie unsterblich sein und keine Krankheit mehr zu fürchten haben.' Bathoro Guru trank gleich davon und nahm einen hinreichenden Vorrath mit; mit dem Wasser bespritzte er die Götter, welche todt da lagen; die wurden wieder lebendig und man gieng mit neuem Muth an die Arbeit." So wurde der unbequeme Berg weggeschafft und während der Fortbewegung fielen Stücke davon auf die Erde, bei welcher Gelegenheit sich Java bildete.[1]

In dieser merkwürdigen Version der Legende von der Quirlung des Oceans erscheint Batara Guru noch nicht als der höchste der Götter, sondern über ihm steht der Weltenschöpfer Wiseso (Viśveśa, Brahman), ähnlich wie in den brahmanischen Legenden und häufig noch im indischen Epos Brahman oder Prajāpati eine Art höchste Instanz bildet und in der Rolle eines stets gütigen, hilfreichen und allmächtigen Grossvaters der Götter und Menschen auftritt. Daneben gibt es freilich auch eine andere javanische Legende, welche Bathoro Bromo und Bathoro Wisnu (Brahman und Viṣṇu) zu Söhnen des Bathoro Guru macht.[2] Die Malaien von Malakka scheinen von einer Oberhoheit des Brahman nichts mehr zu wissen; ihnen gilt Śiva als der höchste aller Götter. Die malaischen Zauberer sagen von ihm: ‚Batara Guru war der allmächtige Geist, welcher vor der Ankunft des Mohammedanismus die Stelle des Allah vertrat, ein Geist so mächtig, dass er die Todten zum Leben wiedererwecken konnte; an ihn waren alle Gebete gerichtet.' Batara Guru allein hat das ‚Wasser des Lebens' (*amṛta*), welches die getödteten Helden wieder zum Leben erweckt (SKEAT, p. 86 fg.). Neben Batara Guru werden in den Zauberformeln auch Batara Viṣṇu (Bisnu), Batara Brahman, Batara Indra, sowie die Göttin Śrī angerufen, und auch die Namen des Śiva Kāla, Mahādeva, Maheśvara und Śambu erscheinen gelegentlich als eigene Gottheiten.

Die Malaien unterscheiden zwei Seiten in dem Charakter des Batara Guru, eine gute und eine schlechte; er ist zugleich der Ver-

[1] Siehe METZGER a. a. O. S. 185 fg.

[2] METZGER a. a. O. S. 184 fg.

nichter und auch der Lebenerwecker. Gewöhnlich aber repräsentirt Kāla die schlechte Seite des Śiva. Mit Batara Guru werden ferner auch die echt malaischen Gottheiten Toh Panjang Kuku oder ‚Grossvater Langklauen' und Si Raya (‚der Grosse') identificirt; der erstere heisst dann ‚Batara Guru des Landes', der letztere ‚Batara Guru der See' (Skeat, p. 90 ff.). Auch der Beherrscher der Genien oder Jins, Sang Gala[1] Raja oder Sa-Raja Jin, erscheint manchmal bloss als eine Manifestation des Śiva Batara Guru. Auch in der indischen Mythologie bilden ja Geister, Gespenster, Teufel und Kobolde aller Art das bunte Gefolge des Śiva. Unter dem zahlreichen Gefolge des malaischen ‚schwarzen Königs der Genien' begegnen wir einem bunten Gemisch von echt mohammedanischen Jins (sowohl Jin Islam als auch Jin Kafir), alten malaischen Geisterwesen, nebst Dämonen und Gespenstern indochinesischen Ursprungs, zu welchen sich endlich auch die gut indischen Rākṣasas und Bhūtas (Bota) gesellen. Unter den guten Geistern begegnen uns die Bidadari oder Bĕdiadari (bei den Javanen Widodari[2]), die wohl mit den indischen Vidyādharas identisch sind.

Der malaische Terminus für Dämon ist Hantu, und es gibt zahlreiche Hantus, wie Hantu Kubor oder ‚Grabdämonen' (Geister der Todten), Hantu Ribut oder ‚Sturmdämonen', Hantu Ayer und Hantu Laut (Geister des Wassers und der See) u. s. w. Das interessanteste von allen malaischen Gespensterwesen ist aber wohl der Hantu Pemburu, der ‚Gespenstische Jäger' (‚Spectre Huntsman', wie Skeat ihn nennt), weil wir in ihm höchst wahrscheinlich einen nahen Verwandten unseres wilden Jägers erblicken dürfen.

Der Hantu Pemburu gehört zu den gefürchtetsten Gespenstern der Malaien. Seine blosse Berührung genügt, einen Menschen zu tödten. Eine Begegnung mit ihm verursacht eine Krankheit, welche Cholerasymptome zeigt und rasch einen tödtlichen Verlauf nimmt.

---

[1] Skeat vermuthet in Sang Gala eine Corruption von Śaṅkara, einem der Namen Śiva's.

[2] Metzger a. a. O. 187. Vgl. die Widādaris in den javanischen Schattenspielen, *Globus*, Bd. 73, p. 239.

Wenn man vom Hantu Pemburu angerufen wird, so hat das wenigstens ein anhaltendes Fieber zur Folge, welches aber nicht lebensgefährlich ist (Skeat, pp. 112, 116 fg., 120). Die wilden Hunde des Jungle werden von den Malaien nicht als gewöhnliche Thiere, sondern als zu den Jagdhunden des gespenstischen Jägers gehörig angesehen. Es gilt für äusserst gefährlich, ihnen zu begegnen. Wen sie anbellen, der muss alsbald sterben, ausser wenn er vorher sie anbellt. Sobald daher ein Malaie einen wilden Hund erblickt, ahmt er sofort Hundegebell nach (Skeat, p. 182 fg.). Die Pawangs oder Zauberer kennen zahlreiche Mantras (Zaubersprüche) gegen die bösen Einflüsse des Hantu Pemburu. Diese Sprüche bestehen hauptsächlich in Anführungen der Namen der Waffen und der Hunde des gespenstischen Jägers. Es ist ja für das Zauberwesen überhaupt charakteristisch, dass ein Zauber dadurch gebrochen wird, dass man den bösen Geist, oder auch die unter seinem Banne stehenden Dinge oder Geschöpfe beim Namen nennt, dass man ihnen sagt, man habe sie erkannt. So heisst es in den Zaubersprüchen des Atharvaveda oft: ‚Ich habe dich erkannt' oder ‚Ich kenne deinen Namen', z. B. Ath. I, 3: ‚Wir kennen den Vater des Pfeils' u. s. w., oder Ath. VII, 76, 5: ‚Wir kennen deinen Ursprung, o Jāyānya (Name eines Krankheitsdämons), woher du entstammst.' So lautet denn einer der Zaubersprüche, mit welchem malaische Zauberer dem Hantu Pemburu begegnen: ‚Im Namen Gottes, des erbarmungsvollen, gnädigen, Friede sei dir, o Si Jidi, Gatte der Mah Jadah. Geh du und jage im Walde von Ranchah Mahang. Katapang ist der Name deines Hügels, Si Langsat ist der Name deines Hundes, Si Kumbang ist der Name deines Hundes, Si Nibong ist der Name deines Hundes, Si Pintas ist der Name deines Hundes, Si Aru-Aru ist der Name deines Hundes, Timiang Balu ist der Name deines Blasrohres, Lankapuri ist der Name deines Speeres, Singha-buana ist der Name der Schneide, das Schälmesser mit langem Griff soll die fasrige Betelnuss entzweispalten. Hier ist ein Messer von Maharaja Guru, dem Jägergespenst den Bauch zu zerspalten. Ich kenne den Ursprung, woher du entstammst, o Mann von Katapang. Weiche zurück in

den Wald von Ranchah Mahang. Füge meinem Körper nicht Schmerz oder Krankheit zu' (Skeat, 117 fg.). Derlei Sprüche wiederholt man gegen den gespenstischen Jäger, oder man trägt sie auch auf Papier geschrieben als Amulette. Die Namen der Hunde und Waffen variiren in verschiedenen Sprüchen. Aber immer wird der Ursprung des Dämons nach Katapang in Sumatra verlegt. Dort ist auch seine Heimat nach der Sage, wie sie die Malaien von Pêrak erzählen (Skeat, 113 ff.):

In Katapang in Sumatra lebte einmal ein Mann, dessen Frau in ihrer Schwangerschaft ein heftiges Verlangen nach dem Fleisch eines Moschusthieres hatte. Und zwar bestand sie darauf, es müsse ein mit männlichen Jungen trächtiges Weibchen sein; und sie forderte ihren Mann auf, ihr im Walde ein solches Thier zu erjagen. Der Mann nahm seine Waffen und Hunde und brach auf, aber er suchte vergebens; denn er hatte seine Frau missverstanden und suchte ein mit männlichen Jungen trächtiges Männchen — ein unerhörtes Wunderding. Tag und Nacht jagte er, indem er unzählige Moschusthiere tödtete, welche er alle wegwarf, sobald er sah, dass sie den Anforderungen nicht entsprachen. Er hatte aber geschworen, er werde nicht nach Hause zurückkehren, ehe er den Wunsch seiner Frau erfüllt habe, und wurde so zu einem beständigen Waldbewohner, ass das Fleisch und trank das Blut der Thiere, welche er tödtete, und hörte nicht auf Tag und Nacht zu jagen. Endlich sagte er: ‚Ich habe die ganze Erde durchjagt, ohne zu finden, was ich brauche; nun ist es Zeit, es mit dem Himmel zu versuchen.' So rief er denn seine Hunde an und trieb sie über den Himmel hin, während er selbst, zu ihnen emporschauend, auf der Erde einhergieng. Und nach langer Zeit — die Jagd blieb noch immer erfolglos — wuchs ihm infolge des beständigen Hinaufblickens das Hinterhaupt an dem Rücken an, und er konnte nie wieder auf die Erde hinabschauen. Eines Tages fiel ein Blatt von dem Si Limbak genannten Baume auf seinen Hals, schlug dort Wurzel, und ein Schössling wuchs gerade vor seinem Gesicht empor. (Nach einer anderen Sage ist sein ganzer Körper mit Orchideen bewachsen.) In diesem Zustand

jagt er noch immer durch die malaischen Wälder, indem er seine Jagdhunde über das Firmament dahintreibt, den Blick stets nach aufwärts gerichtet. Seine Frau, welche er zurückgelassen hatte, wurde mittlerweile von Zwillingen, einem Knaben und einem Mädchen, entbunden. Als sie alt genug waren, mit anderen Kindern zu spielen, geschah es eines Tages, dass der Knabe mit dem Kinde eines Nachbars beim Spiel in Streit gerieth. Da rief des Nachbars Kind: ‚Du bist wie dein Vater, der ein böser Geist geworden ist, Tag und Nacht die Wälder durchstreift und wer weiss was isst und trinkt. Mach, dass du zu deinem Vater kommst.' Da lief der Knabe weinend zu seiner Mutter und erzählte ihr, was man ihm gesagt habe. ‚Weine nicht,' sagte da die Mutter, ‚es ist leider wahr, dein Vater ist ein böser Geist geworden.' Darauf weinte der Knabe noch mehr und bat um Erlaubnis zu seinem Vater zu gehen. Die Mutter gab schliesslich seinem Drängen nach und sagte ihm den Namen seines Vaters und die Namen der Jagdhunde. Er werde ihn leicht an seinem nach aufwärts gerichteten Haupte und seinen vier Waffen — einem Blasrohr, einem Speer, einem K'ris (dem malaischen Dolch) und einem Schwert — erkennen. ‚Und,' fügte sie hinzu, ‚sobald du die Jagd herankommen hörst, rufe ihn und die Hunde bei Namen und sage deinen und meinen Namen, damit er dich erkenne.' Der Knabe trat in den Wald, und nachdem er lange Zeit gegangen war, hörte er Jagdlärm. Sobald die Jagd herankam, nannte er die Namen, welche seine Mutter ihm gesagt hatte, und alsbald sah er sich seinem Vater gegenüber. Der Jäger erkannte ihn als seinen Sohn und trug ihm verschiedene Botschaften an seine Verwandten auf, insbesondere wie sie sich vor ihm (dem Jäger) in Acht nehmen sollten. Unter anderem sagte er: ‚Wenn ihr das Geschrei des Vogels *birik-birik* des Nachts höret, so werdet ihr wissen, dass ich in der Nähe herumgehe.' Nach einer Sage unterrichtete er seinen Sohn auch, wie man Leute, die durch den gespenstischen Jäger Schaden gelitten, heilen könne. Das Heilmittel bestand in einem aus Blättern verschiedener Pflanzen bereiteten Trank. Schliesslich sagte er: ‚Kehre wieder zurück und nimm dich deiner Mutter und Schwester an. Was aber

den anbelangt, der dich beschimpft hat, so soll er dafür büssen. Ich werde sein Herz essen und sein Blut trinken, das soll sein Lohn sein.' Da kehrte der Knabe zu seiner Mutter zurück und überbrachte ihr und allen seinen Verwandten die Botschaft des Vaters.

Nach einer anderen Sage folgte die Gattin dem Gespenst in den Wald und nimmt bis zum heutigen Tage an seiner wilden Jagd theil, in den Wäldern wurden ihnen Kinder geboren und die ganze Familie haust mit dem gespenstischen Jäger im Walde. Einige aber behaupten, dass der erste Knabe und das erste Mädchen ihre menschliche Gestalt behielten.

Birik-birik ist der Name eines Vogels, einer Art Nachteule. Dieser Vogel gilt als gefürchteter Bote des Unglücks. Man glaubt, dass er im Gefolge des Hantu Pemburu als der Vorläufer von Krankheit und Tod erscheine. Sieht der malaische Bauer eine Schar solcher Vögel vorüberziehen, so nimmt er eine flache Schüssel, schlägt mit einem Messer darauf und sagt: ‚Urgrossvater, bring uns ihre Herzen!' Indem er diese Worte spricht, macht er den gespenstischen Jäger glauben, er sei einer von seinem Gefolge und verlange Wild von ihm.

Sir William Maxwell vergleicht mit diesem Birik-birik oder Baberek, wie er auch genannt wird, die Nachteule, welche nach deutschen Sagen dem wilden Jäger vorausfliegt. Sie wird vom Volk Tutosel (*tutursel*) genannt und soll eine Nonne gewesen sein, die sich nach ihrem Tode dem Hackelnberg (dem wilden Jäger der niedersächsischen Sage) gesellte und ihr ‚uhu' mit seinem Weidruf ‚huhu' vermischte.[1] Skeat (112 fg.) vergleicht auch die englischen 'Gabriel's hounds' (Gabriels Jagdhunde) oder 'gabble-ratchet', denen man in manchen Gegenden Englands das nächtliche Geschrei von vorüberziehenden Wildgänsen zuschreibt, welches auch als Vorzeichen nahenden Unglücks mit Angst vernommen wird. Es geht allerdings aus der von Skeat (p. 113) angeführten Stelle nicht hervor, dass in

[1] S. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4. Aufl., p. 769.

England die 'Gabriel's hounds' thatsächlich mit dem wilden Jäger (Herne the Hunter) in Zusammenhang gebracht werden.

Dennoch, glaube ich, hat SKEAT Recht, wenn er den malaischen Hantu Pemburu mit dem wilden Jäger der europäischen Sagen in Zusammenhang bringt und für die Sage ‚arischen' Ursprung annimmt (p. 118). Wie schon erwähnt, verlegt die Sage selbst die Herkunft des Hantu Pemburu nach Sumatra. Ueber Sumatra sind aber viele arisch-indische Sagen und Mythen nach Malakka gekommen.[1] Freilich hat SKEAT sich nicht die Frage vorgelegt, ob es denn auch wirklich eine indische Sage vom wilden Jäger, welche nach Sumatra und Malakka wandern konnte, gegeben habe. Und doch gienge es kaum an, auf Grund der Aehnlichkeit der germanischen und der malaischen Sagen allein einen indogermanischen Ursprung der Sage vom wilden Jäger anzunehmen.

Nun gibt uns aber die malaische Ueberlieferung selbst den Weg an, der uns vom gespenstischen Jäger der Malaien zu dem indischen Repräsentanten des wilden Jägers der deutschen Wälder führt. Sowie nämlich in den deutschen Sagen der wilde Jäger mit verschiedenen historischen oder halbhistorischen Persönlichkeiten identificirt wird, und doch die Erinnerung an den alten germanischen Gott Wodan nicht ganz erloschen ist,[2] so ist auch bei den Eingeborenen von Malakka noch der Glaube lebendig, dass der Hantu Pemburu eigentlich ein Gott sei, und zwar wird er mit Batara Guru identificirt.[3] Im Cultus wird dem Raja Hantu oder ‚Geisterkönig' gekochte Speise, seinem Gefolge, den Hantus oder Geistern, rohe Speise dargebracht. Dieser ‚Geisterkönig' aber wird sowohl mit Hantu Pemburu, als auch mit Batara Guru identificirt (SKEAT, 418). Auch als ‚Land-

---

[1] Eine Reihe von Thatsachen sprechen ja dafür, dass Sumatra von Indien direct colonisirt, dass die brahmanische Religion dort eingeführt, und dass indische Cultur von Sumatra nach Malakka verpflanzt worden ist (TH. WAITZ, *Anthropologie der Naturvölker*, v, 112 ff.).

[2] Vgl. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 4. Aufl., p. 766 ff.

[3] ‚I was repeatedly told when collecting charms about the Spectre Huntsman that he was a god, and, explicitly, that he was Batara Guru.' SKEAT, p. 91.

geist' wird der gespenstische Jäger öfters bezeichnet (Skeat, pp. 120 und 418), und wir haben schon oben gesehen, dass der malaische ‚Landgeist' auch zum ‚Batara Guru des Landes' geworden ist.

Nun wissen wir aber, dass Batara Guru der indische Śiva ist. Śiva ist aber kein Anderer als der vedische Rudra. Und L. v. Schroeder hat in dieser *Zeitschrift* [1] nachzuweisen gesucht, und es im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht, dass im Mythos von Śiva-Rudra sich dieselben Züge wiederfinden, wie im germanischen Mythos von Odin-Wodan-Wuotan, dem von Geisterscharen gefolgten Sturmgott und Führer der abgeschiedenen Seelen, der in der Sage zum wilden Jäger geworden ist, Züge, die auch im Charakter des griechischen Dionysos und des römischen Mars wiederkehren. Nach L. v. Schroeder wären wir also in der That berechtigt, einen indogermanischen Sturmgott anzunehmen, auf welchen sowohl der indische Rudra-Śiva als auch der germanische Odin-Wodan-Wuotan zurückzuführen wären. Und wie wir im Hackelbärend, Hackelberg, Hackelblock etc. von Westfalen und Niedersachsen, im Banadietrich des nördlichen Böhmens, dem Bern-Dietrich der Lausitz und anderen Helden nur eine Entwicklungsphase des alten Wuotan erblicken, so ist auch der malaische Jägersmann aus Katapang in Sumatra, dessen Geschichte wir oben erzählt haben, nichts als eine Weiterentwicklung des altindischen Rudra, eine Erscheinungsform des Batara Guru, des malaischen Śiva.

Ich möchte glauben, dass L. v. Schroeders Auffassung des Rudra durch die malaische Sage von Hantu Pemburu eine wesentliche Stütze erhält.

Erwähnt sei noch, dass ebenso wie es in Deutschland zahllose Versionen der Sage vom wilden Jäger gibt, auch die Malaien verschiedene von einander abweichende Sagen erzählen. Sonderbar ist es, dass eine dieser Sagen den gespenstischen Jäger mit Rāma, dem Helden des Rāmāyaṇa (welches in Malakka sehr bekannt ist), identificirt (Skeat 119 fg.). Wieder eine andere Version zeigt moham-

[1] Bd. ix, 1895, pp. 235–252.

medanischen Einfluss; hier heisst es, der Wohnort des gespenstischen Jägers sei der Berg Ophir, und er stamme ab von dem Sohn des Propheten Joseph, der sich über seine Mutter ärgerte, weil sie die Herzen der Vögel des Paradieses essen wollte.

Von anderen Gestalten der indischen Mythologie, die sich bei den Malaien wiederfinden, seien noch erwähnt der Vogel Garuḍa und das Ungethüm Rāhu. Garuḍa erscheint unter dem Namen Gerda in malaischen Dichtungen, und er ist auch dem Landmann nicht unbekannt. Der Malaie von Pêrak pflegt zu sagen, wenn während des Tages die Sonne plötzlich von Wolken verhüllt wird: ‚Gerda breitet seine Flügel aus, um sie zu trocknen.' (Skeat p. 110.)

Sonnen- und Mondesfinsternisse (*Gĕrhana* = Sanskr. *grahaṇa*) werden, wie von den Indern, auch von den Malaien dem Dämon Rāhu, der die Himmelskörper verschlinge, zugeschrieben, und dieser Rāhu wird als ein riesiger Drache oder als ein Hund aufgefasst. Dadurch dass man einen ungeheuren Lärm macht, sucht man den Dämon zu verscheuchen. (Skeat pp. 11 ff.) Dieser Glaube ist bekanntlich nicht auf Indien beschränkt, sondern findet sich bei den verschiedensten Völkern der Erde. So schleuderten die Römer Feuerbrände, bliesen Trompeten und schlugen auf eherne Töpfe und Pfannen, um dem Mond gegen das Ungeheuer beizustehen.[1] Bei den Malaien von Java wird aber die Mythe von Rāhu noch in ziemlich genauer Uebereinstimmung mit der indischen Sage erzählt. Als der Götterpalast, welchen Bathoro Guru sich erbaut hatte, fertig war (so erzählen die Javanesen), feierten die Götter ein Fest, bei dem es hoch herging und besonders viel Lebenswasser getrunken wurde. ‚Ein Riese wollte hieraus Vortheil ziehen, er drängte sich ein, ergriff unverschämter Weise das Fass mit Lebenswasser und setzte es an den Mund; Bathoro Wisnu ergriff noch schnell seinen Bogen und schoss ihm den Pfeil (Tjokro)[2] durch den Hals, der ihm den Kopf vom Rumpfe trennte; da die Lippen jedoch schon mit

[1] Vgl. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4. Ausg., 588 ff. E. Tylor, *Anfänge der Cultur* I, 327 ff.

[2] Natürlich der *cakra* oder Discus des Viṣṇu.

Lebenswasser befeuchtet waren, verwandelte sich der Kopf in das Ungeheuer Karawu, welches Sonne und Mond zu verschlingen sucht; wenn es in die Nähe dieser Himmelskörper gelangt, verursacht es Sonnen- oder Mondfinsternisse.[1]

Tief eingewurzelt im Volksglauben der Malaien ist die Meinung, dass manche Menschen sich durch einen Zauberspruch in einen Tiger verwandeln können. Insbesondere soll ein Stamm auf Sumatra, die Korinchi-Malaien, diese Gabe besitzen. Sie selbst leugnen es zwar, aber die Malaien sind felsenfest überzeugt, dass es solche Wertiger (welche ganz und gar unseren europäischen Werwölfen entsprechen) gibt. Skeat fragte einmal einige Malaien von Jugra, wie man denn beweisen könne, dass ein Mann wirklich ein Tiger geworden sei, worauf sie ihm die Geschichte eines Mannes erzählten, dessen Zähne mit Gold plattirt waren; zufällig wurde dieser Mann, gerade als er sich in einen Tiger verwandelt hatte, getödtet, und wirklich fand man die goldplattirten Zähne im Rachen des Tigers. Von zahllosen Korinchi-Malaien wird erzählt, dass man sie Federn speien gesehen habe: sie hatten sich in Tiger verwandelt und als solche Hühner gefressen. (Skeat pp. 160—163.) An solche Wertiger glauben auch die Javanesen. ‚Mehr als einmal,' erzählt E. Metzger,[2] ‚sind mir namentlich alte Männer und Frauen (wiewohl junge nicht ausgeschlossen sind), gezeigt worden, von denen man behauptete, sie seien im Stande die Tigergestalt anzunehmen. Ein solcher Tiger heisst Matjan gadungan. Bei Menschen, die Gadungan sind, fehlt das Grübchen unter der Nase in der Oberlippe. Die eigenthümliche Furcht diesen Geschöpfen gegenüber erklärt sich theils dadurch, dass es viel schwerer ist ihnen beizukommen — sie sind ja Spuk und Mensch gleichzeitig nach eigenem Willen und eigener Macht — theils durch manche Handlungen, die ihnen zugeschrieben werden und welche stark an Vampyrs und Hexen erinnern.' Metzger erzählt auch[3] eine amüsante Geschichte von einem Mann, der be-

[1] Metzger a. a. O. p. 186 fg.

[2] A. a. O. p. 315.

[3] A. a. O. p. 173 fg.

hauptete, er könne sich nach Belieben in einen Tiger verwandeln, und sich vom europäischen Beamten lieber zwanzig Stockhiebe appliciren liess, als dass er zugegeben hätte, dass er diese Gabe nicht besitze.

Dass der Werwolfglaube keineswegs auf Europa beschränkt, sondern geradezu über die ganze Welt verbreitet ist, hat R. ANDRÉE [1] nachgewiesen. Der Glaube an Wertiger ist unter anderen auch für Siam bezeugt, und er findet sich ebenso in Nordindien. ‚Nach der Vorstellung der Kolhs in Ostindien können mit Hilfe des Teufels sich Menschen in Tiger verwandeln, die blutdürstiger und wilder als gewöhnliche sind; getödtet verwandeln sie sich dann wieder in Menschen.'[2] In Nordindien sagt man, der einzige Unterschied zwischen einem gewöhnlichen Tiger und einem in einen Tiger verwandelten Menschen bestehe darin, dass der letztere keinen Schwanz habe. In der Gegend von Deori soll es im Walde eine Wurzel geben, die man bloss zu essen braucht, um sofort in einen Tiger verwandelt zu sein. Stösst man auf einen Tiger, der keinen Schwanz hat, so kann man ganz sicher sein, dass man es mit einem unglücklichen Menschen zu thun hat, der von jener Wurzel gegessen.[3] Dass auch schon die alten Inder der vedischen Periode mit dem Glauben an Wertiger vertraut waren, geht unzweifelhaft aus Vājasaneyi-Saṃhitā XXX, 8 und Śatapatha-Brāhmaṇa XIII, 2, 4, 2 hervor, wo der *puruṣavyāghra* oder ‚Manntiger' neben anderen gespenstischen Wesen erwähnt wird.[4]

Höchst interessant und lehrreich sind die Mittheilungen SKEATS über das, was er ganz zutreffend ‚Tabusprache' ('taboo language', 'linguistic taboos') nennt. Wenn der Malaie mit oder von heiligen Personen oder Sachen spricht, so bedient er sich immer eines besonderen Vocabulars, welches von der gewöhnlichen Sprache ab-

---

[1] *Ethnographische Parallelen und Vergleiche* (Stuttgart 1878), pp. 62—80.

[2] ANDRÉE a. a. O. p. 72 fg.

[3] Vgl. W. CROOKE, *Popular Religion and Folklore of Northern India* (Allahabad 1894), pp. 321, 325.

[4] Siehe H. OLDENBERG, *Religion des Veda* (Berlin 1894), p. 84.

weicht. So ist z. B. die Person des Königs von zahlreichen Tabus umgeben, und unter anderem gibt es auch gewisse Ausdrücke, welche nur in Verbindung mit der Person des Königs gebraucht werden dürfen. So heisst *santap* ‚essen', *bĕradu* ‚schlafen', *siram* ‚baden', *mangkat* ‚sterben' etc., Wörter, welche immer für die gewöhnlichen malaischen Wörter eingesetzt werden, wenn vom König die Rede ist. Diese Ausdrücke anders als mit Bezug auf den König zu gebrauchen ist für einen Sclaven ein todwürdiges Verbrechen, während andere nur durch einen Schlag auf den Mund bestraft werden. (Skeat p. 35 fg.) Zauberer nennen bei ihren Ceremonien nie das Kind beim rechten Namen. Will man z. B. mit Hilfe von Zauberei auf den Taubenfang ausgehen, so darf man vor allem das Thier nicht bei seinem Namen nennen, sondern es heisst ‚der Zauberfürst'. Der Stab, der verwendet wird, um die Taube in der Schlinge zu fangen, heisst Si Raja Nyila, ‚Fürst Einladung'; die Schlingen selbst heissen ‚König Salomons Halsbänder' u. s. w. (Skeat p. 139.) An der Ostküste von Malakka nehmen sich die Fischer auf der See sehr in Acht, Vögel und andere Thiere bei ihrem wirklichen Namen zu nennen. Sie nennen jedes Thier nur *chêweh* (ein Wort, das für sie so viel wie ‚Thier' bedeutet), und wenn sie ein bestimmtes Thier bezeichnen wollen, so fügen sie den Laut hinzu, welchen das Thier ausstösst. So heisst das Schwein ‚das grunzende chêweh', der Büffel ‚das uak machende chêweh', die Schnepfe ‚das kek-kek rufende chêweh' u. s. w. (Skeat p. 192 fg.) Ueberhaupt gibt es für die Fischer eine eigene Tabusprache. Sie nennen die Schlange nicht *ular* (das gewöhnliche Wort für ‚Schlange'), sondern *akar hidup* ‚lebendiger Kriecher'; die Fische nennen sie ‚Baumblätter' (*daun kayu*) oder ‚Seeauswurf' (*sampah laut*), das Krokodil ‚Baumstamm' (*batang kayu*) u. s. w. (Skeat p. 315.) Zu den von den Malaien für heilig gehaltenen Bäumen gehört der Lindenbaum. In Anrufungen, welche an den Geist dieses Baumes gerichtet sind, hat jeder Theil des Baumes einen besonderen Namen; die Wurzel heisst ‚der sitzende Fürst', der Stamm ‚der stehende Fürst', die Rinde ‚der sich streckende Fürst', die Zweige ‚der durchbohrende Fürst', die Blätter ‚der win-

kende Fürst', die Früchte ‚der einen Pfeil loslassende Fürst'. (Skeat p. 206.) Mannigfache religiöse oder Zauberbräuche sind mit dem Kamphersuchen verbunden. Man glaubt nämlich, dass über die Kampherbäume ein Geist herrscht, welcher erst besänftigt werden muss, ehe man sich des Kamphers bemächtigt. Ein Zauberpriester muss immer mitgehen, und man opfert diesem Geist und richtet an ihn gewisse Gebete. Vor allem aber gibt es eine eigene ‚Kampher-sprache', d. h. eine Anzahl von Ausdrücken, deren sich die Kampher-sucher zu bedienen haben. Diese Sprache besteht nur zum Theil aus echten malaischen Worten, während viele Ausdrücke einem älteren Dialecte angehören sollen. (Skeat p. 212 ff.) Auch in den Bergwerken ist der Pawang oder Zauberpriester eine wichtige Persönlichkeit, die nie fehlen darf. Und auch hier bedient sich der Zauberpriester einer eigenen Terminologie, einer *bhâsa pantang*, d. h. ‚Tabusprache'. In dieser Sprache heisst der Elephant nicht *gajah*, wie er nach dem indischen Wort gewöhnlich genannt wird, sondern *ber-olak tinggi*, ‚der grosse Herumlaufer'; die Schlange heisst wieder *akar hidup*, ‚der lebendige Kriecher'; anstatt *biji* ‚Zinnerz' hat man zu sagen *buah rumput* ‚Grassame', anstatt *timah* ‚metallisches Zinn' *batu puteh* ‚weisser Stein' u. s. w. (Skeat p. 253 ff.) Endlich gibt es auch im Kriege eine eigene Tabusprache (*bhâsa pantang p'rang*). Der Dolch heisst nicht wie sonst *k'ris*, sondern *pisau* ‚Messer'; die Kugel heisst nicht *pĕluru sĕnapang*, sondern *kumbang puteh*, ‚weisser Käfer'; die Kugel einer Drehbasse (*pĕluru lela*) heisst *kumbang hitam*, ‚schwarzer Käfer'; Verschanzung (*kubu*) heisst *batang mĕlintang*, ‚Quer-Baumstamm' u. s. w. (Skeat p. 523 fg.)

Man hat bis jetzt dieser Tabusprache viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Denn sie findet sich keineswegs bloss bei den Malaien, sondern ein Studium der Zaubersprüche und Gebetformeln bei den verschiedenen Völkern der Erde dürfte ergeben, dass auf einer gewissen Entwicklungsstufe der Religion überall eine von der gewöhnlichen abweichende Ausdrucksweise für die Wirkung der Sprüche und Formeln wesentlich ist. Der malaische Zauberer, welcher niemals das Kind beim rechten Namen nennt, handelt nach

demselben Grundsatz, welchen die alten Inder in dem sprichwörtlichen *parokṣakāmā hi devāḥ*, ‚die Götter lieben das Geheimnissvolle (das nicht direct Gesagte)' auszudrücken pflegten.[1] Eine Person, welche bei den alten Indern mit zahllosen Tabus umgeben war, ist der Snātaka, der junge Brahmane, welcher das Studium des Veda feierlich beschlossen und gewisse Gelübde auf sich genommen hat. Unter diesen Tabus, welche von den Gesetzbüchern sehr ausführlich vorgeschrieben werden, finden sich auch gewisse Ausdrücke, welche der Snātaka zu gebrauchen, respective zu vermeiden hat. Er darf nicht sagen *adhenu* ‚eine Kuh, die keine Milch gibt', sondern *dhenubhavyā* ‚eine Kuh, welche eine Milchkuh werden wird'; er soll den Regenbogen nicht *indradhanus*, sondern *maṇidhanus* nennen; anstatt *kapāla* soll er *bhagāla*, anstatt *abhadra* soll er *bhadra*, anstatt *bhadram bhadram* soll er *puṇyam praśāstam* sagen.[2] Ich glaube, dass diese Vorschriften auf den Gebrauch einer Tabusprache hinweisen, ganz ähnlich der malaischen Tabusprache. Auch manche Schwierigkeiten der Atharvaveda-Interpretation dürften ihre Erklärung darin finden, dass die Sprache des Atharvan eine Tabusprache ist.

Unter den Hochzeitsgebräuchen der Malaien, über welche SKEAT (pp. 364—396) eingehend handelt, finden wir viele, welche an bekannte Bräuche indogermanischer Völker erinnern. Mit grossem Ceremoniell und nicht wenigen Förmlichkeiten wird schon die Verlobung gefeiert. Dabei bedienen sich die beiden Parteien einer Art verblümter Sprache, welche in merkwürdiger Weise mit ähnlichen Sitten europäischer Völker übereinstimmt. Wenn z. B. die Werber des Bräutigams auf die ‚Brautschau' gehen, so nennt man das ‚die Besichtigung des Büffelkalbs'. Einer der Angehörigen des Mädchens sagt zu den Werbern: ‚Schaut euch dieses mein Büffelkalb gut an, welches jetzt für sich selbst auf die Weide gehen darf. Vielleicht

[1] Śatapatha Br. VI, 1, 1, 2 etc. Cf. The Mantrapāṭha ed. by M. WINTERNITZ (*Anecdota Oxoniensia*), Oxford 1897, p. XXIX.

[2] Gautama Dharmaśāstra IX, 19—22. Āpast. Dharmaś. I, 31, 11; 12; 15; 16. Baudh. Dh. II, 6, 11 fg.; 18 fg. Vāsiṣṭha Dh. XII, 32 fg.

ist sein Fell zerrissen, vielleicht hat es ein Glied gebrochen, ein Auge verloren.' Sind die Werber zufrieden, so sagen sie: ‚Da die Sonne so hoch steht, wird das Büffelkalb sterben, wenn es angebunden ist; lange habe ich gesucht, aber erst heute fand ich, was ich brauche.' Oder in Selangor sagt der Werber: ‚Klein ist meine Hütte, aber sie hat fünf Gestelle zum Rösten der Kĕrisi-Fische; horcht, ihr guten Leute, wenn ich euch frage, was der Preis eures Diamanten hier ist.' Die Antwort lautet: ‚Eure Angel muss fünf Faden lang sein, wenn ihr den Tĕnggiri-Fisch fangen wollt; sieben tahils, ein kati und fünf laksa, das ist der Preis unseres Diamanten hier.' Aehnliche Redeweisen finden sich z. B. bei den Esten, wo der Brautwerber vorgibt, eine verlorene junge Kuh zu suchen; oder bei den Finnen, wo die Werber vorgeben, einen guten Vogel kaufen zu wollen; oder in Sardinien, wo der Werber um eine weisse, fleckenlose Taube oder um eine weisse Kalbe bittet.[1]

Auch eine Reihe von eigentlichen Hochzeitsbräuchen vergleicht sich mit ganz ähnlichen europäischen Sitten. Wenn z. B. der Bräutigam beim Hause der Braut anlangt, so kommt es zu einem Scheingefecht um die Braut zwischen den beiden Parteien. Und im Zusammenhang mit dieser auf ehemaligen Brautraub zurückzuführenden Sitte findet sich auch bei den Malaien der Brauch, den Zug des Bräutigams aufzuhalten, indem man einen Strick oder ein Stück rothes Tuch über den Weg spannt: um durchgelassen zu werden, muss der Bräutigam ein Lösegeld zahlen. Ich habe einen ähnlichen Brauch, der in Europa weit verbreitet ist — ich erinnere nur an das ‚Hemmen' des Brautzuges in Böhmen, das ‚schutten' oder ‚keeren' in Holland, das ‚serraglio' in Italien — auch im alten Indien nachgewiesen.[2]

Wenn der malaische Bräutigam ins Haus der Braut eintritt, schütten die Angehörigen der Braut Safranreis über sein Haupt aus — ein Brauch, der bei allen indogermanischen Völkern üblich ist,

[1] Vgl. L. v. Schroeder, *Hochzeitsbräuche der Esten* (Berlin 1888), p. 36 ff.

[2] Vgl. mein ‚Altindisches Hochzeitsrituell' (*Denkschriften* der kais. Akademie d. Wiss., Wien 1892), p. 68.

bei den alten Griechen unter dem Namen καταχύσματα geübt wurde und noch heute in der einen oder anderen Form in ganz Europa vorkommt.[1]

Ein Hochzeitsbrauch, der sich bei zahlreichen unter einander nicht verwandten Völkern der Erde, insbesondere auch bei Naturvölkern, vorfindet, ist das Zusammenessen des Brautpaars.[2] Auch diese Sitte findet sich bei den Malaien wieder. Die Freunde der Braut und des Bräutigams geben denselben je eine Handvoll Reis, und die beiden stecken einander gleichzeitig Bissen in den Mund.

Sehr beachtenswerth ist die Bemerkung Skeats (p. 388), dass bei den malaischen Hochzeiten, selbst bei den ärmsten Leuten, Braut und Bräutigam wie königliche Personen behandelt werden; sie heissen geradezu Raja Sari ‚Herrscher für einen Tag', und während dieser ihrer Eintagsherrschaft soll jeder ihrer Befehle gleich dem eines Königs befolgt werden. Aehnlich führt in Kaśmir der Bräutigam am Tage der Hochzeit den Ehrentitel *mahārāja*, worauf Kalhaṇa in der Rājataraṅgiṇī (iv, 132) anspielt.[3] Und diese merkwürdige Ehrung des Brautpaares erklärt, wie ich glaube, sehr hübsch die weitverbreitete Sitte des Tragens von Kronen bei Hochzeiten. Im Rāmāyaṇa des Tulsi Dás trägt Rāma bei seiner Hochzeit mit Sītā eine mit Perlen und Juwelen geschmückte Krone.[4] Im heutigen Bengalen trägt selbst der ärmste Bräutigam bei der Hochzeit eine Flitterkrone.[5] Grosser Ehren erfreute sich das Brautpaar bei den Juden in nachbiblischer Zeit. Die Brautleute genossen verschiedene Vorrechte in liturgischer und gesellschaftlicher Beziehung. Der König Agrippa mischte sich unter das Gefolge einer Braut, indem er bemerkte: ‚Ich trage die Krone beständig und huldige daher

---

[1] Ibidem 75 ff. Vgl. L. v. Schroeder a. a. O. pp. 112–122.

[2] ‚Altindisches Hochzeitsrituell' p. 79 fg. Vgl. L. v. Schroeder a. a. O. p. 82 ff.

[3] Vgl. A. Steins englische Uebersetzung der Rājataraṅgiṇī, i, p. 131 fg.

[4] '... While on his head the auspicious marriage-crown shone glorious with knotted pearls and gems.' The Rámáyana of Tulsi Dás, translated by F. S. Growse, Book i, (Allahabad 1877), p. 182.

[5] Lál Behári Day, *Bengal Peasant Life* (1884), p. 88.

derjenigen, die sie nur für diese Stunde trägt.'[1] In Russland besteht eine der wichtigsten Heiratsceremonien in der Krönung, indem der Priester dem Bräutigam und der Braut Kronen aufsetzt.[2] In einem südslavischen Brautzug erkennt man die Braut daran, dass sie einen weissen und grünen Kranz oder auch eine hohe Brautkrone, aus Weidenstäbchen geflochten und mit farbigen flatternden Bändern und Blumen überdeckt, auf dem Kopfe trägt.[3] In Skandinavien trägt die Braut eine Krone, welche der Bräutigam abnehmen muss. In Schlesien hat die Braut das Haar mit einer Flitterkrone geschmückt. In den Niederlanden bestand früher die Brautkrone bei Reichen aus Perlen und Diamanten, bei anderen nur aus Blumen.[4] Noch im ersten Viertel dieses Jahrhunderts wurde die Brautkrone in der Soester Boerde getragen.[5] ‚Verbreitet im Süden und Norden des deutschen Landes,' sagt K. Weinhold,[6] ‚war auch die heute noch vielfach getragene Brautkrone, ein kronenartiger Aufsatz von glänzendem Draht, Flittern und Perlen, an dessen Stelle auch das niedrigere Krönel oder Schäpele getreten ist oder ein Kranz von künstlichen Blumen.' Ob das Tragen von Kränzen auf dieselbe Weise zu erklären ist, wie das Tragen von Kronen, ist allerdings zweifelhaft.

Echt malaisch, d. h. weder vom Islam noch vom Brahmanismus beeinflusst, dürften wohl die durchaus animistischen Vorstellungen und Bräuche sein, die sich auf die Feldarbeit beziehen. Alle Bäume, aus deren Pflege der Malaie Nutzen zieht, wie die Kokosnusspalme, oder die Bäume, von denen das geschätzte Adlerholz, die Gutta Percha, der Kampher gewonnen werden, denkt man sich

---

[1] Perles in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 1860, p. 344.

[2] H. C. Romanoff, *Rites and Customs of the Greco-Russian Church* (1868), p. 210 fg.

[3] Mara Čop Marlet, *Südslavische Frauen* (Budapest 1888), p. 31.

[4] Düringsfeld, *Hochzeitsbuch* (Leipzig 1871), pp. 3, 200, 228.

[5] F. Woeste, *Aberglauben und Gebräuche in Südwestfalen*, p. 140 fg.

[6] *Die deutschen Frauen in dem Mittelalter*. 2. Aufl. (Wien 1882) 1, p. 387.

mit Seelen ausgestattet, und eine Art göttlicher Verehrung wird ihnen zu Theil. (Skeat pp. 193—218.) Ganz besonders aber ist es der Reisbau, der von zahllosen religiösen und Zaubergebräuchen umgeben ist. Auf Schritt und Tritt begleitet der Pawang oder Zauberer den Landmann. Der Pawang bestimmt die Zeit und den Ort der Anpflanzung, er assistirt bei der Aussaat, und ohne seine Erlaubnis kann die Ernte nicht beginnen. Von grösstem Interesse ist namentlich die Behandlung der ‚Reis-Seele', welche wie ein kleines Kind in einem Körbchen, welches die Wiege darstellt, herumgetragen wird. Die dabei beobachteten Ceremonien gleichen vielfach den Ceremonien bei der Geburt eines menschlichen Kindes. Alle diese Bräuche, welche uns Skeat (pp. 218—249) schildert, verdienen ein sorgfältiges Studium von Seiten der Religionsforscher. Ganz ähnliche Bräuche, mit dem Glauben an eine ‚Reis-Seele' zusammenhängend, finden sich auch auf Java, bei den Batak und bei den Dajaken.[1]

Es würde aber viel zu weit führen, wollte ich auch nur das Interessanteste aus dem Buche von Skeat hervorheben. Ich muss mich damit begnügen, nur kurz auf die wichtigsten Abschnitte zu verweisen, wie die über die Seelenvorstellungen (pp. 47—55), über Höhencult (pp. 61—71), über Opfer und Riten (pp. 71—82), über Ceremonien beim Hausbau und Bauopfer (pp. 141—149), über Zoolatrie (pp. 109 ff., 149 ff., 282 ff.), über Wetterzauber (pp. 107 ff.), über Wasser (pp. 277 ff.) und Feuer (pp. 317 ff.) in Glauben und Cult, über Geburtsceremonien und auf das Kind bezügliche Bräuche (pp. 320—361), über Todtengebräuche (pp. 397—408), über Volksmedicin (pp. 408—457) und über Tänze und Spiele (pp. 457—503).

Insbesondere möchte ich noch auf den äusserst interessanten Abschnitt über das malaische Theater (pp. 503—521) hinweisen. Dramatische Aufführungen finden in Malakka noch immer mit einem grossen Aufwand von religiösen Ceremonien statt. Opferspenden und lange Beschwörungen oder Gebete gehen den Aufführungen voraus. Ein besonderes Interesse hätten diese Dramen für den

[1] Vgl. *Globus* Bd. 44, p. 300; Bd. 60, p. 291; Bd. 42, p. 26 fg.

Indologen, wenn ihr Inhalt ganz zugänglich gemacht würde, weil die Stoffe derselben zum grössten Theil den indischen Epen, insbesondere dem Rāmāyaṇa, entnommen sind. Auch die javanischen Schattenspiele entlehnen ihre Stoffe der indischen Mythologie und den indischen Epen. Einige interessante Mittheilungen über diese dramatischen Aufführungen verdanken wir L. Serrurier.[1]

Die Abschnitte über das Zauberwesen hebe ich deshalb nicht besonders hervor, weil fast jede Seite des Buches einen Beitrag zu diesem Gegenstande liefert. Es gibt in der That wenige ethnographische Werke, welche eine solche Fülle von Zauberformeln und so eingehende Schilderungen von Zauberriten enthalten, wie das Buch von Skeat.

Ueberhaupt enthält Skeats 'Malay Magic' eine so reichhaltige Sammlung von ethnographischen Thatsachen, dass man das Buch getrost als ein 'standard work' bezeichnen kann, welches in der Handbibliothek keines Ethnologen fehlen sollte.

[1] Vgl. *Globus* Bd. 73 (1898), p. 239 fg.

Anzeigen.

Dhammapâla's Paramatthadîpanî, part. IV, being the Commentary on the Vimânavatthu ed. for the Pâli Text Society by Prof. E. Hardy.

Herr Prof. Hardy hat auf seine Ausgabe des Commentars zum Petavatthu nun auch diejenige des Commentars zum Vimânavatthu folgen lassen und damit unsere Kenntniss der Pâliliteratur wieder um ein bedeutendes Stück bereichert, wofür wir ihm dankbar sein müssen.

Das Vimânavatthu ist eine Sammlung von Strophen, welche die Herrlichkeit der himmlischen Paläste beschreiben sollen, die die Götter durch verdienstliche Handlungen in früheren Existenzen sich erworben haben. In vielen Fällen wird im Anschluss an die Beschreibung des Vimâna's erzählt, durch welche Handlung die betreffende Gottheit in Besitz desselben gelangt ist, und zwar wird diese Erzählung gewöhnlich durch die Frage eingeleitet: *Devate pucchitâcikkha kissa kammass' idam phalam'* oder: *Kena te tâdiso vaṇṇo kena te idham ijjhati uppajjanti ca te bhogâ ye keci manaso piyâ'*, eine Frage, die dem Moggallâna, dem Visionär κατ' ἐξοχήν in den Mund gelegt wird. In einzelnen Fällen ist das Verdienst, welches durch die Verleihung eines Vimâna's belohnt wird, ein sehr kleines, so z. B. im Sûcivimâna (v, 8), wo erzählt wird, wie Sâriputta genöthigt ist, eine Reparatur an seiner Kleidung vorzunehmen und bei einem Schmied vorspricht, der ihm die dazu erforderlichen Nadeln schenkt und nun nach seinem Tode für diese Wohlthat belohnt wird. Solche Erzählungen erinnern uns an ähnliche Stücke im Thera- und Therî-Apadâna, wo auch die Rede ist von einem Geschenk bestehend in einer Blume oder einem Kuchen, welches

der oder die Betreffende dem Buddha gemacht hat und wofür er oder sie nach dem Tode im Tâvatiṃsahimmel wiedergeboren wurde. Ich habe in meinem Artikel: ‚Les Apadânas du Sud' (*Actes du dixième Congrès international des Orientalistes à Genève,* Section I, p. 168) nachzuweisen gesucht, dass die Apadânas derjenigen Theras und Therîs, welche ihre Namen von dem Geschenk, das sie dem Buddha gemacht haben, ableiten, die jüngsten der ganzen Sammlung sind, und im Vimânavatthu wird es sich wohl ähnlich verhalten. Stücke, wie das vorhin erwähnte Sûcivimâna, ferner das Kakkaṭarasadâyikavim° (V, 4), die beiden Bhikkhâdâyikavim° (II, 10 und 11) die beiden Upassayadâyakavim° (VI, 4 und 5) etc. werden wohl ziemlich jung sein, während andere, wie das Revatîvimâna (V, 2), das Guttilavim° (III, 5), das Mallikâvim° (III, 8) und ähnliche, die auch im Dhammapadacommentar vorkommen, Anspruch auf höheres Alter machen können. Das allerälteste wird wohl das Kaṇṭhakavim° (VII, 7) sein, welches auch im Mahâvastu vorkommt, wie Hardy in seiner Einleitung (p. XI) hervorhebt.

Dhammapâla's Commentar zum Vimânavatthu stimmt an mehreren Stellen mit anderen Commentaren überein, hauptsächlich mit der Manorathapûraṇî (Buddhaghosa's Commentar zum Aṅguttaranikâya) und mit dem Dhammapadacommentar. Zu den Bemerkungen, welche Hardy in seiner Einleitung in dieser Beziehung macht (p. X), möchte ich noch einiges hinzufügen: Die Geschichte von Uttarâ (I, 15), welcher siedendes Oel über den Kopf gegossen wird, ohne dass es sie verletzt, findet sich auch im Visuddhimagga, wo sie als Beispiel der Samâdhivipphârâ iddhi angeführt wird (*Journal of the Pâli Text society,* 1891—1893, p. 112). Was III, 8 anbetrifft, so müssen wir zwei Personen, die den Namen Mallikâ führen, unterscheiden. Die eine Mallikâ, von der hier im Vimânavatthu, ferner im Dhammapadacommentar p. 218 f., Dîghanikâya IX, 1 und Jâtaka IV, 148 ff. die Rede ist, ist die Gattin des Generals Bandhula in Kusinârâ. Ihr sehnlichster Wunsch war, in dem den Licchaviprinzessinnen gehörenden Bade zu Vesâli baden zu dürfen, und ihr Gemahl erfüllte ihr diesen Wunsch, indem er die herumstehenden Wächter vertrieb und das das Bad umgebende eiserne Netzwerk mit dem Schwerte

durchhieb. Die Licchaviprinzen versuchten zwar, für diese ihnen angethane Schmach Rache zu nehmen, indem sie alle, einer hinter dem anderen herziehend, Bandhula überfielen, er aber durchbohrte sie alle mit einem und demselben Pfeile, so dass sie todt zu Boden stürzten.

Wenn Dhammapâla in seinem Commentar zu III, 8 auf das Mallikâvatthu in der Dhammapadavaṇṇaṇâ hinweist, so meint er offenbar diese Stelle, denn die andere Stelle Dhp. p. 317 bezieht sich auf Pasenadi's Gattin Mallikâ, welche früher eine Blumenhändlerin in Sâvatthi gewesen war (Jât. III, 405 f., Pâcittiya 53, 1. 83, 1. 2. Udâna V, 1. Saṃyutta III, 1, 8. 2, 6. Milindapañha p. 115, 291. ROGERS, *Buddhaghosa's Parables*, p. 125 ff.). Im Tibetanischen heisst sie Mâlinî (Tibetanische Lebensbeschreibung Çâkyamuni's übersetzt von SCHIEFNER, p. 270).

Das Maṭṭhakuṇḍalivimâna (VII, 9) stimmt inhaltlich überein mit Dhp. p. 93 ff. Es behandelt die Sage von Maṭṭhakuṇḍalî, dem Sohn des Brahmanen Adinnapubbaka, welcher in seinem 16. Jahre an der Gelbsucht starb und im Tâvatiṃsahimmel wiedergeboren wurde, worauf er seinem Vater erschien und ihn zum Buddhismus bekehrte. Von den Worten Alaṅkato Maṭṭhakuṇḍalî (bei HARDY p. 324, bei FAUSBÖLL p. 95) an stimmt der Text sogar wörtlich überein und wir müssen annehmen, dass Dhammapâla hier den Dhammapadacommentar einfach abgeschrieben hat. Die birmanische Fassung bei ROGERS, *Buddhaghosa's Parables*, p. 12—17 ist etwas verkürzt. In den Corrections and Additions, p. 374 zieht HARDY das Kaṇhapetavatthu und das Ghatajâtaka zum Vergleich heran, wo der um seinen Sohn trauernde Kaṇha durch seinen Bruder zur Einsicht gebracht wird. Er hätte noch viel weiter gehen können, denn das Thema von der Trauer um einen Todten und dem darauffolgenden Hinweis auf die Allgemeinheit und Unabwendbarkeit des Todes ist bei den Buddhisten sehr beliebt. Die bekannteste hieher gehörige Legende ist die von Kisâgotamî, ferner sind aus der Paramatthadîpanî zu nennen die Nonnen Paṭâcârâ und Vâseṭṭhi (Nr. 47 und 51) und in gewissem Sinne auch Uppalavaṇṇâ (Nr. 64). Auch im Jâtakacommentar wird das Thema noch öfters behandelt, so im Dasaratha-, Uraga- und Sujâtajâtaka.

Der Druck zeichnet sich, wie alle Arbeiten von HARDY, durch grosse Correctheit aus. Dass einzelne Druckfehler stehen bleiben, ist bei einem solchen Texte nicht zu verwundern, besonders wenn man die Schwierigkeiten in Betracht zieht, die der Satz dem ungeübten Setzer im Anfang bereiten musste (Introduction, p. XII). Mir sind ausser den von HARDY selbst berichtigten noch folgende aufgefallen: p. 217 l. 3 ist statt *sammâpajjitvâ*: *samâpajjitvâ* zu lesen, p. 332 l. 9 statt *imama*: *mama*. Warum HARDY auf S. 48, 49, 149, 150 statt *daddallamâṇâ* consequent *daddaḷhamânâ* schreibt, ist mir unerfindlich.

Bern, im Mai 1900. E. MÜLLER-HESS.

Dr. C. C. UHLENBECK, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache*, Amsterdam 1898, Verlag von JOHANNES MÜLLER.

Es ist gewiss ein dankenswerthes Unternehmen, den altindischen Sprachschatz in knapper, übersichtlicher Form vom etymologischen Gesichtspunkte aus zu beleuchten, unter Verwerthung der Ergebnisse unserer modernen Sprachvergleichung. So müssen wir denn auch das vorliegende Buch, das in einem mässig starken Bande diese Aufgabe zu erfüllen sucht, freudig begrüssen. Es hat einen kundigen Gelehrten zum Verfasser und tritt in durchaus anspruchsloser Weise an die Oeffentlichkeit, als ein Versuch, der zu weiteren Untersuchungen anregen will. Eine Concurrenz mit dem etymologischen Wörterbuch von LEUMANN schliesst schon die knappe, gedrängte Anlage des Werkes aus.

Nicht verhehlen kann ich es indessen, dass mir das vorliegende Buch namentlich in der Anlage und Anordnung des Stoffes nicht recht zusagen will. Ich kann es nicht für einen Fortschritt halten, wenn, im Gegensatz zu dem bisher bei Sanskritwörterbüchern herrschenden Usus, die Verba nicht in der Wurzelform, sondern in der 3. Person Sing. Ind. Praesentis aufgeführt werden, die Nomina nicht in der Stammform, sondern im Nominativ Singularis. Gerade in einem etymologischen Wörterbuch hätte das am wenigsten geschehen sollen, da für die Vergleichung doch Wurzel und Stamm das Wich-

tigste sind. Hier aber erfährt man grossentheils nicht einmal, wie Wurzel und Stamm wahrscheinlicherweise lauten.

Man findet beispielsweise in diesem Wörterbuch die Wurzeln *duh, nî, âp, nij* u. dgl. nicht aufgeführt, sondern nur die Formen *dogdhi, nayati* (*nineti*?), *âpnoti, nenekti* u. s. w. Es wird bei diesen Formen aber nicht einmal mitgetheilt, dass die respectiven Wurzeln *duh, nî, âp, nij* u. s. w. lauten, was für die richtige Beurtheilung der Form und weiter für die Vergleichung doch von entscheidender Bedeutung ist. Einigermassen inconsequent aber finden wir z. B. Wurzel *darç* aufgeführt, offenbar nur darum, weil von derselben keine 3. Person Sing. Indic. Praes. vorliegt.

Wir finden die Nominative *devás* und *mánas* aufgeführt, dass aber vom ersteren der Stamm *devá*, vom letzteren derselbe *mánas* lautet, erfährt man nicht.

Wieder inconsequent findet sich aber unter *devấ* (Schwager) der Stamm *devár-* angegeben. Es werden die Nominative *duvấs, ushấs, anák* u. dgl. aufgeführt, dass aber die Stämme *duvás, ushás, anáksh* lauten, erfährt man nicht; ebensowenig z. B. von den sämmtlich auf *â* auslautenden Nominativen *tváshṭâ, dấtâ* und *dâtấ, tákshâ, ûshmấ, ménâ* und *medhấ*, dass die Stämme ganz verschieden *tváshṭar, dấtar* und *dâtár*, aber *tákshan* und *ûshmán, ménâ* und *medhấ* lauten. Das ist denn doch zu viel der Zurückhaltung. Wiederum inconsequent findet sich unter *duhitấ* der Stamm *duhitár-* aufgeführt.

Besonders anstössig erscheint mir die Aufführung von solchen Nominativen wie *dyâush* m. f. Himmel, Tag, *girísh* m. Berg, *kavísh* m. Seher, *tanúsh* dünn, *âçúsh* schnell u. dgl. m. Abgesehen davon, dass man auch hier nicht erfährt, wie die Stämme lauten, was namentlich bei den Adjectiven wie *tanúsh, âçúsh* u. dgl. m. bedenklich ist, wo der Nominativ des Masculinums nun auch Femininum und Neutrum vertreten soll, — abgesehen davon, sage ich, hat die Aufführung dieser Formen, die nur scheinbar den indischen Lautgesetzen Rechnung tragen, absolut gar keine Berechtigung. Es sind Unformen, da die Verwandlung des *s* zu *sh* im Auslaut nur unter gewissen Bedingungen stattfindet, im Auslaut ohne ein folgendes Wort aber

überhaupt nicht eintreten kann. Wir dürfen die Nominative daher nur, wie es auch bisher immer üblich gewesen, entweder *dyā́us, girís, kavís* u. s. w. schreiben, oder *dyā́uḥ, giríḥ, kavíḥ* u. s. w. Im Lexicon aber wäre, wie schon bemerkt, überhaupt nicht der Nominativ, sondern nur die Stammform am Platze.

Das Wort *paṇi,* oder wie Uhlenbeck schreibt ‚*paṇish*', wird von ihm, wie mir scheint, unrichtigerweise wieder von Wurzel *paṇ* ‚handeln' abgeleitet, indem er Zusammenhang mit dem Volke der Πάρνοι entschieden ablehnt. Ich glaube aber, dass dieser Zusammenhang von A. Hillebrandt endgültig in überzeugendster Weise in seiner *Vedischen Mythologie,* Bd. I, p. 83 flg. erwiesen ist. Der ebendaselbst p. 97 flg. mit den Παρουήται der Griechen mit viel Wahrscheinlichkeit zusammengebrachte Völkername der *pârâvata* fehlt bei Uhlenbeck. Auch das häufige neutrale Substantiv *jyótis* ‚das Licht' vermisst man, während das so überaus seltene, nur eine Nebenform von *dyuti* bildende fem. *jyuti* (Uhlenbeck schreibt *jyutish*) sich vorfindet. Das Wort *pastyâ* f. hätte, wie mich dünkt, nicht als ein Wort unsicherer Bedeutung bezeichnet werden sollen. Es bedeutet gewiss nicht ‚Gewässer, Fluss', wie Uhlenbeck für möglich zu halten scheint, sondern ‚Wohnsitz, Haus, Veste' und darf unbedenklich in Anlehnung an Grassmann mit ahd. fem. *fasti,* nhd. ‚die Veste' zusammengestellt werden. — Doch ich will mich auf eine eigentliche Kritik der Etymologien nicht einlassen, sondern solches den Sprachvergleichern anheimstellen.

Das Buch liess sich in solcher Knappheit nur dadurch herstellen, dass die literarischen Nachweisungen für die Etymologien weggelassen wurden. Diese vermisst man aber freilich in Einem fort. Ich möchte zum Schluss den Wunsch aussprechen, dass der Verfasser bei einer hoffentlich bald in Angriff zu nehmenden zweiten Auflage diese Nachweise geben möge, auch auf die Gefahr hin, das Buch dadurch bedeutend umfänglicher werden zu lassen. Insbesondere aber wird wohl von allen Indologen der Wunsch getheilt werden, der Verfasser möge in solchem Falle die alte und bewährte Anordnung und Schreibweise der Sanskrit-Wörterbücher wiederum Platz greifen lassen.

L. v. Schroeder.

Kleine Mittheilungen.

Zur Geographie Syriens in der Ramessidenzeit. Das Land Opa. — Die von Daressy in dem Pariser *Recueil* 1894, 49 ff. veröffentlichten geographischen Listen des Tempels von Luxor, welche, soviel ich weiss, noch immer der Bearbeitung harren, bieten in mehr als einer Hinsicht Interessantes. Vorerst fällt auf, dass sie, im Vergleiche zu dem, was man bei solchen Inschriften gewöhnt ist, ganz besonders gut geordnet sind. Nicht nur, dass sie asiatische und afrikanische Namen getrennt anführen, — sie unterscheiden sogar bei ersteren die syrischen Städte und die blos zur Ausschmückung dienenden Namen ferner Länder, so dass der Verfasser offenbar sehr gut wusste, was er als wirklichen Besitz des Pharao anführen durfte, und welche Gebiete nur im ägyptischen Kanzleistile ‚vor dem Könige beider Länder erzitterten'.

Schreiten wir nun zur Betrachtung der Listen im Einzelnen, so sind es vor allem folgende zwei, welche die Städtenamen aus den ägyptischen Provinzen nennen, die unsere Aufmerksamkeit verdienen.

I. An der Basis der grossen Colossalstatue: neun Namen, abwechselnd syrisch und afrikanisch. Erstere lauten:

1. *Y-nu-'a-mu*
2. /////////
3. *Qa-ma-ha-mu*
4. *An-n-ra-ṯà.*

II. Aeussere Hofmauer südlich des Thores:

1. ////////
2. ///////-*ʿa-mu*
3. ///////*h*/-*mu*
4. ////////*u*
5. ///////*u-r*
6. ////////*u*
7. ///////*n-tì*
8. ///////*ʿ-mu*
9. ////////*ʿa*
10. //////-*ʾnô-ru*
11. ///////*y-r*
12. ///////-*ḏa.*

Die erste dieser beiden Listen erweist sich auf den ersten Blick als mit der von MAX MÜLLER, *Asien und Europa* 191 besprochenen Liste Seti's I. LD. 131a verwandt und bietet uns sogar sofort die Möglichkeit, eine Conjectur MAX MÜLLERS zu verbessern, indem anstatt des von demselben reconstruirten *Ḥamahemu,* so wie hier, *Qamahemu,* beziehungsweise *-hamu* zu lesen ist. Sollte der Name vielleicht irgendwie mit der classischen Bezeichnung des heutigen Birket el Hûle, Samachonitis, in Verbindung zu setzen sein? Der Anlaut wäre schwer zu erklären, doch würde die Lage recht gut stimmen, da mit der Liste I offenbar die äussersten Grenzpunkte der ägyptischen Macht angegeben werden sollen.[1]

Blicken wir nun auf die zweite Liste, so erkennen wir in Nr. 3 sofort unseren Namen wieder, und dieser Anhaltspunkt genügt uns um dieselbe trotz ihrer fragmentarischen Gestalt in leidlicher Weise

[1] Dieser Gleichsetzung, die allerdings im Uebrigen sehr problematischer Natur bleibt, darf man nicht entgegenstellen, dass jener See in damaliger Zeit Merom geheissen habe. Die Identification des Hûle mit dem biblischen Merom beruht auf späterer Tradition, während z. B. Eusebius (Onomasticon s. v. *Merran*) den Ort in die Nähe von Dothan, also nach Mittelpalästina versetzt, wo er nicht nur zu der ganzen Erzählung Jos. 11 viel besser passt, sondern sich sogar in der ‚Rutennu-Liste' wiederfindet (*Dotain* Nr. 9, *Merom* Nr. 12!).

wiederherzustellen. Denn Nr. 2 ist nun offenbar wieder Jenoam, (wie 1, 1) und in Nr. 7 und 8 lässt der Vergleich mit LD. 131 leicht die beiden Städte Bet-ʿAnat und Kart-ʿAnat wiedererkennen, deren letztere auch dort zu *Qa-ra-ma-mu* verstümmelt wurde (vgl. MAX MÜLLER, *l. c.*). Dieser Umstand ist nicht ohne Wichtigkeit, indem er beweist, dass die beiden Listen auf dasselbe hieratische Original zurückgehen,[1] während die dritte analoge Liste, Abyd. 1, 28 f. davon unabhängig ist. (An der fraglichen Stelle *///a-ra-tì-ʿ-n-ʿ-tìu.*) Von selbst bietet sich schliesslich noch die Emendation von Nr. 10: *//-nôru* (ohne Determinativ) zu (*Ka*)-*nô* (Determinativ: Land) dar.

Die bisher gefundenen Namen beziehen sich alle so sehr auf eine und dieselbe Gegend, dass wir getrost die Nummern 4—6 zu Oṭu, Pahor und Rahob ergänzen können, da diese Namen in der Liste kaum gefehlt haben dürften. Gewagter wäre es, in dem ganz zerstörten ersten Namen Tyrus zu suchen. Endlich lässt sich mit einigem guten Willen in Nr. 11 Betšaêl wiedererkennen, zumal die Orthographie bei diesem Namen besonders schwankend ist.

Es bleiben uns somit nur Nr. 9 und 12 unerklärt. Mit ersterem weiss ich allerdings nichts anzufangen; letzteres kann, von bekannten Namen, nur Yerza oder *Ḥa-n-ra-ḏa* (*An.* 1. 22, 6) sein und zwar entscheiden wir uns unbedenklich für letzteres, da das andere, an der Grenze von Juda, viel zu weit abseits liegt. Dieser Name, Chalza, ist sonst nur aus dem Papyrus Anastasi 1. bekannt, wo er an der citirten Stelle in einem etwas dunklen Contexte vorkommt.

‚Der Stier auf seinen Grenzen,' heisst es dort, ‚der Ort, wo man schaut das Kampfgetümmel aller Helden' (so nach MAX MÜLLER 152). Dass es sich um ein dichterisches Citat handelt, ist wohl schon von vornherein wahrscheinlich. MAX MÜLLER vermuthet ein Wortspiel mit חלץ ‚rauben', indes löst sich das Räthsel sehr einfach, wenn man mit SAYCE (*Higher Criticism* 360 Note) annimmt, dass unser Name das babylonische *Chalzu* ‚Festung' wieder-

[1] Dass die eine Liste direct nach der anderen copirt sei, ist deshalb ausgeschlossen, weil die ältere Liste LD. 131 (Seti I.) viel mangelhafter ist als die spätere, mit der wir uns hier beschäftigen (Ramses II.).

gibt.[1] Die Stadt war also eine Grenzfestung, und es wird wohl vom Schreiber des Anastasi nicht auf irgend eine specielle Schlacht, sondern nur auf die fortwährenden Grenzconflicte angespielt.

Nun heisst es an der besagten Stelle weiter: Chalza im Lande Opa. Man könnte versucht sein, zu übersetzen: im Gebiete von Opa, und letzteren Namen als den einer Stadt verstehen, doch steht dem entgegen, dass unter den vier Stellen, an welchen der Name überhaupt vorkommt, zwei (*An.* I, cit. und 18, 7) direct vom Lande Opa sprechen, und die beiden anderen dieser Auffassung des Namens wenigstens nicht entgegenstehen. *An.* I, 18. 7 bringt Opa sogar in eine Parallele mit dem Cheta-Reiche. ‚Kennst du nicht das Land Cheta? Betrittst du nicht das Land Opa?'

Haben wir aber in Opa den Namen eines Landes vor uns, so kann es kaum zweifelhaft sein, welche Lage wir ihm zuzuweisen haben. Der Name kommt, wie wir sahen, erst in der Ramessidenzeit vor und gehört jedenfalls in die gleiche Gegend wie Rahob und Pahor etc., also in den von Seti I. eroberten Landstrich zwischen Gennesaret und Jesreel, welcher wahrscheinlich, wenigstens zum grossen Theile, ein auch politisch zusammengehöriges Gebiet gebildet hatte. Dass, nicht sehr viel später, eine Art von Gemeinwesen, sei es Bundes- sei es Lehensstaat, in diesem Gebiete bestanden hat, ersieht man aus dem Jos. 11, 1 ff. Erzählten, wie man auch immer über das Verhältniss des dort genannten Königs Jabin zu dem Richt. 4, 2 erwähnten Herrscher gleichen Namens denken mag. Opa war also wohl der Name der von Seti neu gebildeten Grenzprovinz. Ob sie noch zu Chor gerechnet wurde, wissen wir nicht, da sich aus dem oft citirten Passus: ‚Chor von Sele bis Opa' sowohl das eine wie das andere herauslesen lässt. Wahrscheinlicher ist mir, dass es nicht mehr dazu gehörte, da ja auch Sele kaum mehr als Theil von Chor galt.

---

[1] Der Verfasser des Papyrus scheint anzudeuten, dass die Stadt ausser diesem Appellativum noch einen eigentlichen Namen besass, da er fragt: Kennst du nicht den Namen Chalza's im Lande Opa?

Die übrigen Listen des Luxortempels bieten wenig Neues.[1] Die afrikanischen würden wohl — wie mir scheint — einige Beachtung verdienen, doch ist das ein Gebiet, welches überhaupt noch der gründlichen Vorarbeiten bedarf. Hoffentlich wird das reiche Material bald von competenter Hand verwerthet!

Constantinopel, am 14. August 1900.

Franz Freih. v. Calice.

अर्म्य *adj. ‚aus einer Trümmerstätte stammend'.* — Kâṭh. 19, 5 a. E. findet sich der Satz अंद्यैः कपालैस्संसृजति, d. h. so liest Cod. Chambers 40, die einzige für dieses Kapitel vorliegende Handschrift. An der entsprechenden Stelle finden wir aber Kap. S. 30, 3 (अ)र्मैः कपालैः संसृजति; TS 5, 1, 6, 2 अर्मकपालैः संसृजति; der Scholiast sagt zu der letzten Stelle चिरकालशून्यग्रामभूमाववस्थितानि पुरातनान्यर्मकपालानि und Böhtlingk erklärt demgemäss in seinem Wörterbuch in kürzerer Fassung das Wort अर्मकपाल, das auch Tâitt. Âr. 5, 2, 13 belegt ist, durch ‚Scherbe aus einer Trümmerstätte'. Die Lesart der Kap. S. kann nur dazu dienen, die Richtigkeit der Form in TS (resp. des र्म) zu bestätigen. Die Mâitr. S. (3, 1, 6) bietet nichts Entsprechendes. In der Form des Kâṭhaka, wie sie Cod. Chambers 40 bietet, wird man aber wohl eine Corruptel vermuthen, da mit अंद्यैः nichts anzufangen ist.

Erwägt man nun, dass dies Ms. zweifellos nach einer Çâradâ-Vorlage in Devanâgarî umgesetzt ist, — dass das *r* der Çâradâ-Vorlage in zahlreichen Fällen mit *n* verwechselt und durch dieses,

---

[1] Der Name *Runru* (M. M. 280) kommt dreimal, und zwar einmal gerade so wie Karn. 27, zwischen Mitena und Assur, vor; ebenso *Baraga* (sic) und *Pabach*. Auch werden die Namen *Cha-b-r-ch* und *Ara-ti-p-ch* zu Charbu und Arrapach zu emendiren sein. *Aratug* (so geschrieben) ist wohl nicht, wie Max Müller meint, mit *Aquputi* identisch, sondern eher aus der Schreibung *Aratinu* für Arados verderbt. Endlich ist zu bemerken, dass der von Sayce als Moab erklärte Name am Fusse der Statue vor dem Pylon, nach Daressy ////*-mu-'ib* lautet, und dem Zusammenhange nach eher nach Mesopotamien gehört. Neu sind ausser diesem Namen noch ///*n-t-'is*, *S-g-r-u-r-h* und *H̱-va-ra*, mit denen ich nichts anzufangen weiss.

respective durch einen Anusvâra wiedergegeben ist,[1] — dass ein म्म in Çâradâ-Schrift leicht für ष genommen werden kann, — so liegt die Vermuthung sehr nahe, dass in der Vorlage **चर्म्मैः** geschrieben stand, ein sonst nicht belegtes Adjectiv, welches, — von **चर्म** abgeleitet — etwa ‚von einer Trümmerstätte stammend' bedeuten dürfte; **चर्म्मैः कपालैः** im Kâṭh. würde also ganz dasselbe besagen wie **चर्मकपालैः** in der TS, ‚mit Scherben aus einer Trümmerstätte', und hätte nur die eine Saṃhitâ ein Adjectiv verwendet, wo die andere das Compositum vorzieht. Der Fehler in der Kâṭhaka-Handschrift ist um so erklärlicher und verzeihlicher, als hier ein ganz seltenes, ja ein sonst nicht belegtes Wort vorlag, das dem Abschreiber wohl ganz unbekannt sein mochte.

Auch die Kap. S. 30, 3 hat vielleicht ursprünglich wie das Kâṭh. **चर्म्मैः कपालैः** gelesen. Das ist aus dem Grunde wahrscheinlich, weil hier offenbar nicht das Compositum **चर्मक°** vorliegt. Das von mir benutzte, ehemals P. v. BRADKE, jetzt F. KNAUER gehörige Ms. liest **धृत्वाचैः कपालैः**, wohl fehlerhaft für **धृत्वा चर्मैः कपालैः** oder richtiger **धृत्वा चर्म्मैः कपालैः**, wie im Kâṭhaka. Wenn man weiss, wie der vorliegende Text der Kap. S. von Fehlern wimmelt, dann hat eine solche Verbesserung nichts Bedenkliches an sich und dürfte vor anderen Versuchen, sich mit der Ueberlieferung abzufinden, den Vorzug verdienen. L. v. SCHROEDER.

Die Ba'al Lebanoninschrift. — Bei der Durchsicht von der zweiten Auflage von TAYLOR's *History of the Alphabet* fiel mir wieder die Baʿal Lebanoninschrift (I, 213) auf, deren Schluss in höchst unbefriedigender Weise gelesen wird . . . *'adonay bràšet* (?) *neḫuštaḳ ḥ*(? . . .). Es ist offenbar zu lesen: *'adon | yibrâ'* ἐποίει; hierauf muss das Subject folgen: aber mit dem *s-t* ist nichts anzufangen. Wir lesen [*'ô*]*seh neḫuštah ḥ*[*îrâm*] [ὁ] ἐποίει ὁ χαλκουργὸς τοῦ Χιράμ.

Königl. Weinberge, 8. Mai 1900. A. LUDWIG.

---

[1] Um nur ein analoges Beispiel anzuführen, so steht Kâṭh. 20, 1 a. E. in Chambers 40 **त्वंतुभिः** für **त्वर्तुभिः** aus **त्वा ऋतुभिः**

Die neuelamische Inschrift Art. Sus. a.

Von

Willy Foy.

Die neuelamische Inschrift Art. Sus. a bedarf dringend einer neuen Bearbeitung, denn die letzte aus Weissbachs Feder (*Achaemenideninschriften zweiter Art*, 1890) bietet in den Einzelheiten nur einen nach dem übrigen neuelamischen Sprachmateriale konstruierten Text (vgl. a. a. O. S. 98), und auch Hüsings Bemerkungen dazu (*Elamische Studien* I: Mitt. Vorderas. Ges. 1898, Nr. 7, S. 40 ff.), die in der Kritik nicht unrichtig sind, betrachten die Inschrift fast allein von einem allgemeinen und dabei, wie wir sehen werden, unzutreffenden Standpunkte. Meiner Bearbeitung lege ich die Lithographie von Norris (*JRAS.* XV, Pl. VII) zu Grunde, mit der nach Weissbach (a. a. O. S. 126) diejenige von Loftus übereinstimmt.

Zeichen-Transkription.

Ich biete zunächst eine Umschreibung der Lithographie mit Zeichenabteilung. Die Worte werden wie im Original durch einen wagrechten Keil ⊢ getrennt; zwei wagrechte Keile ⊢⊢ entsprechen dem sonst gebräuchlichen Determinativ 𒀭; jedoch stehen in der Lithographie diese drei wagrechten Keile, die ja stets zusammenstossen müssen, durchaus nicht immer auf einer Linie, sondern liegen oft so zu einander, dass sie eine von links nach rechts schräg nach unten laufende Reihe bilden, oder so, dass die beiden ersten auf einer Linie stehen, der dritte aber unter derselben, oder so, dass

die beiden letzten Keile auf einer Linie stehen und der erste entweder unter oder über derselben. Die ergänzten Zeichen und Worte sind in eckige Klammern geschlossen. — Ich bemerke noch, dass WEISSBACHS Schrifttafel keineswegs alle Formen der Zeichen von Art. Sus. a aufführt und manche seiner Zeichen nicht genau denen in der Lithographie entsprechen,[1] was zu wissen für das Verständnis der nun folgenden Transkription von Wichtigkeit ist.

Z. 1: *na-an-ri* ►►► *Ir-tak-ša-aš-ša* [►]►► 𒁹𒁹𒁹𒂊^{id} ► *'a-za-kur-ra* ►►► 𒁹𒁹𒁹𒂊^{id} ►►► 𒁹𒁹𒁹𒂊^{id}*-in-na-ip* ►►► 𒁹𒁹𒁹𒂊^{id} ► *ta-i̱-'u-iš-na* ►►► 𒁹𒁹𒁹𒂊^{id} ► *á-ya-i̱-e* ► *pu-mi-ya* ►►[►] *Ta-ri-ya-ma-o-iš-na* ►►► 𒁹𒁹𒁹𒂊^{id}-

Z. 2: *na* ► *ša-kur-ri* ►►► *Ta-ri-ya-ma-o-iš-na* ►►► *Ir-tak-ša-aš-ša-na* ►►► 𒁹𒁹𒁹𒂊^{id}*-na* ► *ša-kur-ri* ►►► *Ir-tak-ša-aš-ša-na* ►►► *Ik-še-ir-ša-na* ►►► 𒁹𒁹𒁹𒂊^{id}*-na* ► *ša-kur-ri* ►►► *Ik-še-ir-ša-na* ►►► *Ta-ri-ya-ma-o-iš-*

Z. 3: *na* ►►► 𒁹𒁹𒁹𒂊^{id}*-na* ► *ša-kur-ri* ►►► *Ta-ri-ya-ma-o-iš-na* ►►► *Mi-iš-ta-aš-pá-na* ► *ša-kur-ri* ►►► *'A-ka-man-na-ša* (?) ► *in-na-ak-ki* ► *'a-pá-ta-na* ►►► *Ta-ri-ya-ma-o-iš* ► *ap-pá-ni-ya-ak-ka-kam-man* ► *ut-ta-iš-ta* ► *me-*

Z. 4: *ša-ka . . . . ka* ►►► *Ir-tak-ša-aš-ša* ► *ni-ya-ak-kam-mi* ► *ru-ir-ma* ► *lu-ma-ik-ka* ► *pi-ik-ta* ►►► *O-ru-maš-ta-na* ►►► *An-na-'i-ut-ta* ► *ut-ta* ►►► *Mi-iš-ša* ►►► *'u* ► *še-ra* ► *'a-pá-ta-na* ► *'i* ► *ut-ta* ►►► *O-ru-*

Z. 5: *maš-ta* [►►]► *An-na-'i-ut-ta* ► *ut-*[*ta* ►►►] *Mi-iš-ša* ►►► *'u* ► *un* [►] *ne-iš-ki-iš-ne* ► *mi-iš-na-ka* ► *ru* (?-*mar* ?)-*te* (?)-*ma* ► *mar* ► *ut-ta* ► *'i* ► [*ap-pa* ►] *ut-ta-ra* ► *an-ni* ► *'i-ya-ap* (?) ► *an-ni* ► *ki-ya-ta* ► *ka* (?) . . .*ka* (?)-*in*,

---

[1] Auch Art. Sus. b hat WEISSBACH nur beim *tak*-Zeichen in seiner dritten Kolumne berücksichtigt. Es hat aber noch ein besonderes Zeichen für *ak* und ein in der Stellung der wagrechten Keile von Art. Sus. a verschiedenes Zeichen für das Ideogramm-Determinativ. Im übrigen stimmt es zu den früheren Achaemeniden-inschriften. Es verlohnte sich wohl alle Zeichen von Art. Sus. a, ohne diejenigen von Art. Sus. b (die am besten in der ersten Kolumne WEISSBACHS mit aufzuführen wären), nochmals zusammenzustellen.

Kommentar.

Die Konstruktion in Z. 1 ff. richtet sich ganz nach dem altpersischen Texte; da ich über diesen *KZ.* xxxv 53 ff. ausführlich gehandelt habe, so brauche ich hier nicht nochmals darauf einzugehen.

In der ersten Zeile habe ich zweimal einen wagrechten Keil ergänzt, der beide Male in der Inschrift ganz gut Platz hätte und deshalb vielleicht nur bei der Anfertigung der Lithographie (auf Grund eines Abgusses)[1] übersehen worden ist oder auch im Original so undeutlich geworden war, dass er im Abguss keine merklichen Spuren hinterlassen hat.

Ueber das Königsideogramm und seine mutmassliche lautliche Lesung *kík* handle ich in einem demnächst in *ZDMG.* erscheinenden Aufsatze [siehe jetzt liv 372 f.]. Ebenda siehe auch über die Form *-inna-p.* In dieser Inschrift wäre, im Anschluss an *neškiš-ne* Z. 5 statt sonstigem *nišķíš-ne*, wohl *kik* statt *kík* zu schreiben.

Einige Bemerkungen erfordert meine Transkription des Zeichens bzw. durch *á* und *i*, da ihre Richtigkeit von Hüsing, *Elam. Studien* i 4 bestritten wird. Jensens Lesung *ai* ist von mir in *ZDMG.* lii 124 f. durchaus nicht ‚recht unnötiger Weise' beanstandet worden, denn es gibt für jene Lesung keine irgendwie ausschlaggebenden Gründe. Wenn man nun beachtet, dass das Elamische (auch das Neuelamische) in dem *ya*-Zeichen das Zeichen als *a* und nicht als *ai* übernommen hat, so wird man denselben Lautwert zunächst auch sonst anzunehmen haben. Hierzu kommt bestätigend, dass in den Fällen, wo es in den älteren elamischen Texten zweimal hinter einander steht, doch nicht *ai-ai*, sondern nur *a-a* oder — wie im Bab.-Ass. — *ai* gelesen werden kann.[2] Wir müssen also, soweit wir mit dem Lautwert *a* im Elamischen auskommen, an diesem festhalten. Danach ist *áyaie* (Anfang), *áni*, *ák* zu lesen; über das angebliche *áka*, Bh i 24, siehe weiter unten zu *mešaka*. Uebrigens

[1] Vgl. dazu Norris, *JRAS.* xv 158 Anm.

[2] Wie Hüsing a. a. O. S. 17 und 22 ff. *Ajapirra* etc. lesen kann, also das erste *a*-Zeichen als *aj*, das zweite aber als *a*, verstehe ich nicht. Mit solchen willkürlichen Annahmen kann man allerdings alles beweisen.

wäre *aini* neben *anni* Art. Sus. a 5 immer noch unerklärlich; denn, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, ist die genannte Inschrift durchaus nicht in einem andern Dialekt geschrieben, worauf sich HÜSING zur Erklärung der Abweichung beruft. In den übrigen Worten, wo das Zeichen auftritt, kann es nicht den Lautwert *a* gehabt haben, sondern nur *ai* oder *i* gelesen werden. Für den Lautwert *ai* ist, wie gesagt, absolut kein Anhalt vorhanden oder beigebracht worden; ich wüsste nicht, wie jener sich entwickelt haben sollte. Dagegen habe ich in *ZDMG.* LII 125 gezeigt, wie das fragliche Zeichen den Lautwert *i* im *ai*-Diphthong erhalten konnte. Man beachte auch, dass, wenn *yai* durch die Zeichen *i* + *aa* (= *ai*) dargestellt wurde und *ya* durch *i* + *a*, das zweite *a*-Zeichen von *yai* nur als *i* aufgefasst werden konnte; nach dem Verhältnisse von *yai*: *ya* wurde dann *sai* zu *sa* gebildet u. s. w.

taï'ušna ist seinem Sinne nach Gen. Pluralis, entsprechend dem ap. *DAHyunām*. Das Fehlen des Pluralsuffixes ist ganz regelrecht, da im Elamischen von Sachen kein Plural gebildet wird, vgl. Verf. *ZDMG.* LII 572. Von WEISSBACH ist der Titel ‚König der Länder' in der Uebersetzung vergessen worden.

Ik-še-ir-ša ist wohl *Kšerša* zu lesen, vgl. Verf. *ZDMG.* LII 129 f. Siehe dagegen HÜSING, *Die Iranischen Eigennamen in den Achaemenideninschriften*, S. 35.

Der Ausgang von *'Akamannaša* Z. 3 ist unsicher; doch kann nicht etwa mit OPPERT von dem folgenden Wort *innakki*, das sonst nicht belegt ist, *inna* losgelöst und darin das verdorbene Ende unseres Wortes gesehen werden. Denn erstens ist *innakki* deutlich vom Vorhergehenden durch den Worttrenner geschieden, und zweitens würde er bei OPPERTS Annahme vor *akki* fehlen. Im Hinblick auf das ap. *Haxamānašiya* ist die Lesung *na* eigentlich gesichert, und danach ist auch *ša* das Wahrscheinlichste.

innakki Z. 3 entspricht einem ap. *imam*; für gewöhnlich wird dies zwar im Neuelamischen durch *'i* wiedergegeben, jedoch erinnere ich daran, dass auch ap. *aita* für gewöhnlich durch *'upe* wiedergegeben wird, Bh I 34 aber (und wohl auch Bh I 8 f.) durch

am(?)tinni. Wir haben also in *innakki* ein deiktisches Pronomen zu sehen, als dessen Stamm *inna* zu gelten hat, während *-kki* das bekannte Adjektivsuffix ist (vgl. darüber Verf. *ZDMG.* lii 568 f.), das hier ebenso an Pronomina angefügt erscheint, wie das Adjektivsuffix *-ri, -ra* in *'upirri*, altelam. *akkara* (vgl. Verf. *ZDMG.* lii 577): Adjektiv und adjektivisches Pronomen ist eben funktionell dasselbe und im Elamischen auch formell nicht verschieden. In *inna* sehe ich den volleren Stamm der deiktischen Partikel *in*, die auch als akkusativisches Pronomen fungiert (vgl. darüber Verf. *ZDMG.* lii 573 ff.); *inna* steht neben *in* wie *kikka* ‚Himmel' neben *kik* u. a. Wie Hüsing, *Elam. Studien* i 40 unser *innakki* zu *innakkani* Bh iii 85, 86 stellen kann, ist mir unbegreiflich. Was soll denn das letztere heissen? Ein Pronomen kann es doch nicht sein? Weissbachs Vermutung, dass es ‚Fläche' bedeute und *'i innakkani ma* ‚auf dieser Fläche' zu übersetzen sei, trifft allerdings ebensowenig das Richtige wie die früheren Erklärungen von Norris und Oppert (vgl. bei Weissbach a. a. O. S. 94). Auch hier entspricht das Elamische dem ap. Texte mehr, als man geahnt hat. *ma* ist ein Lehnwort und zwar die ap. Partikel *vā* ‚oder'; *'i innakkani ma* heisst also ‚oder diese Bilder' und giebt Wort für Wort das ap. *imaivā patikarā* wieder. Bh iii 85 und 86 kann daher in der Lücke dahinter eigentlich nur *áni* bzw. *inne* gestanden haben, es müsste denn sein, dass das ap. *dⁱiš* fälschlich (denn der dafür im Elamischen zu erwartende Singular, das akkusativische ‚es', wird im Elamischen nicht ausgedrückt, vgl. Verf. *ZDMG.* lii 589) durch *appin* übersetzt worden ist, wie z. B. Bh iii 48 (vgl. dazu a. a. O. 574). Mit letzterer Annahme würde man den Raumverhältnissen mehr gerecht, und sie ist deshalb vorzuziehen. Somit ist auch Bh iii 88 *innakkani ma* richtig ergänzt; das vorangehende *'i* gehört natürlich hierzu und nicht zu *tuppi*.[1] Das Determinativ ► fehlt vor *innakkani* ebenso wie teilweise vor *tuppi* ‚Inschrift', weil den Schreibern mehr die in den Worten bezeichnete

[1] Hiernach sind meine Bemerkungen zu den fraglichen Stellen Bh iii 85, 86 und 88 in *ZDMG.* lii 596 zu ändern.

Darstellung als die von ihr eingenommene Fläche vorgeschwebt hat. Mit *innakkani* ‚Bild' kann doch nun unser Pronomen *innakki* nichts zu thun haben, wie HÜSING meint. Darin aber stimme ich ihm (*Die Iranischen Eigennamen in den Achaemenideninschriften* 44 Anm. 1) vollkommen bei, dass das Zeichen in Art. Sus. a, das WEISSBACH *gi* liest (so auch hier), vielmehr *ki* ist, dass wir also nicht *innakki* (nach meiner Transkriptionsweise), sondern *innakki* zu lesen haben.

Das Ende von Z. 3 gestaltet sich bedeutend anders als WEISSBACH gelesen hat. Bis *appániyakka* ist alles sicher. Weiterhin ist soviel klar, dass dahinter weder *punina* (nach NORRIS) noch *'unina* (nach WEISSBACH, dem sich HÜSING sowie ich *KZ.* XXXV 60, *ZDMG.* LII 577 angeschlossen haben) gestanden haben kann. Denn da bei diesen Lesungen vor dem darauffolgenden neuen Worte *taš-ta* kein Worttrenner stehen würde, so ist vielmehr ⊢ *ut* statt *na* (von *'unina* bzw. *punina*) zu lesen: *uttaš-ta* ist eine Form des Verbalstammes *utta* ‚thun' (vgl. *utta* Z. 4 und *uttara* Z. 5), der sonst *'utta* oder *útta* geschrieben wird und in *ta* ‚machen' + Präfix *ut* (*'ut, út*) zerfällt (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 591). Die Zeichen, die nun noch bei NORRIS hinter *appániyakka* dastehen, sehen am ehesten so aus wie das Zeichen, das auch in *niyak-* *-mi* Z. 4 auftritt und noch zu erklären ist, und *man.* Das zuletzt genannte elamische Wort giebt als Lehnwort ein ap. [*nyā*]*ka-ma*[*iy*] Art. Sus. a 4 wieder: *nyāka* ist Nominativ- (bzw. unflektierte) Form, und [*u*]*pā Arta*[*xšaϑʳām nyā*]*ka-ma*[*iy*] ‚unter Artaxerxes, meinem Grossvater' Art. Sus. a 4 steht auf gleicher Stufe mit *Dārayavaušhyā Artaxšaϑʳāhyā xšāyaϑiyahyā puϑʳa* Z. 2 statt **puϑʳahyā* (vgl. dazu Verf. *KZ.* XXXV 54 f.).[1] Das fragliche Zeichen kann daher nichts anderes als *ka, ku* oder *kam* bedeuten. Der Lautwert *ka* ist ausgeschlossen, weil es dafür schon ein Zeichen giebt. *ku* aus *ka* vor *m* in der Kompositionsfuge hätte nichts Auffälliges (vgl. *Orumašta* Z. 4), aber die sonst im Elamischen dafür gebrauchten Zeichen, sowie die entsprechenden assyrisch-babylonischen stimmen

[1] Danach sind meine Bemerkungen über diese Stelle *KZ.* XXXV 59 Anm. 3 und *ZDMG.* LII 577 zu verbessern.

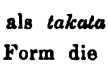
dazu nicht. So bleibt nur noch die eine Möglichkeit, dass das fragliche Zeichen *kam* ist: in *niyakkammi* stünde die Verdoppelung des *m* auf derselben Stufe wie die des *k*. Betrachtet man nun die in den Darius-Inschriften gebräuchliche Form des *kam*-Zeichens (das in ap. Namen als *kau* fungiert), , so leuchtet die Identität beider Zeichen sofort ein: für den Winkel hinten ist ein schräger Keil getreten, wie im *'u-*, *ri-*, *o-*, *ni-*, *mi-*, *ki*-Zeichen, und an Stelle der sechs wagrechten Keile erscheinen nur fünf, ebenso wie im Ideogramm-Determinativ nur drei gegenüber den vier entsprechenden Keilen in der Form der übrigen neuelamischen Inschriften; die Anordnung der wagrechten Keile weicht von der Zeichenform der Darius-Inschriften ebenso ab, wie im *ak-* und *ra*-Zeichen. Nach *niyakkammi* Z. 4 ist nun *appániyakka-kamman* an unsrer Stelle zu lesen, das zunächst als eine Unform erscheint. Im ap. Texte (Art. Sus. a 3) entspricht *apanyākama* oder, wie ich *KZ.* xxxv 59 f. anzunehmen geneigt war, *apanyāka ma*; ist auch das ap. *ma* formell nicht ganz klar, so kann es doch nichts anderes bedeuten als ‚mein'. Da liegt nun die Vermutung nahe, dass das elam. *-man* als Lehnwort das ap. *ma* wiedergiebt, wie elam. *-mi* ap. *-maiy*; ferner dass das *ka* von *appániyakkakam-* nicht gelten, sondern von dem folgenden *kam* ersetzt werden soll, da auch hier das *m* auf ‚Verdoppelung' des Anlauts der folgenden Silbe (*-man*) beruhen kann und das *ka* einem Versehen des elamischen Steinmetzen sein Dasein verdanken mag. Sind diese Annahmen richtig — und ich zweifle nicht daran —, so folgt daraus weiter, dass das ap. *ma* nicht durch den Worttrenner von *apanyāka* getrennt, sondern enklitisch an das letztere angefügt ist (gegen Verf. *KZ.* xxxv 59 f.), weil ja das elam. *-man* ebenso wie *-mi* = ap. *-maiy* enklitisch fungiert. Welche Form nun ap. *-ma* ist, bleibt mir ganz unklar; denn nach elam. *-man* zu urteilen scheint es fast so, als ob das *a* nasaliert zu sprechen ist (vgl. *pattiyamanyaį* Bh i 41 f. = ap. *patiyāvąhaiy*: Verf. *KZ.* xxxv 67).

uttaš-ta ist formell die 3. Sg. der Kausativbildung (vgl. darüber Verf. *ZDMG.* li 582 ff.) mit dem Suffixe *-ti*, *-ta*, das ein Tempus der Vergangenheit bildet. Es ergiebt sich aus unserer Stelle (die von

WEISSBACH im Wörterbuch nicht aufgeführt ist), dass meine *ZDMG.* LII 585 vorgetragene Ansicht über das Vorkommen dieser Bildung ausschliesslich in Relativsätzen nicht richtig ist. Daher werden wir auch an *pesap-ti* Bh I 67 nichts zu ändern haben, da ja schon NORRIS so liest, wenngleich die Zeichen nur noch schwach erkennbar waren. Es liegt nun nahe in dieser Bildung einen Ausdruck für die relative Vergangenheit zu sehen, die wir mit dem Perfektum oder Plusquamperfektum wiedergeben, je nachdem die umgebenden Tempora Praesentia oder Imperfekta, beziehungsweise Perfekta, sind (vgl. H. WINKLER, *Die Sprache der zweiten Columne der dreisprachigen Inschriften und das Altaische*, S. 54 f.). Mit dem Perfektum wären danach die folgenden Formen zu übersetzen: *peplaš-ta* NR a 3, *peš-ta* Dar. Elv. 3 u. s. w., *taš-ta* NR a 2, *'uttaš-ta* Dar. Elv. 9 u. s. w., *marriš-ta* NR a 33, *tiriš-ti* Bh I 9 f., 15; mit dem Plusquamperfektum dagegen: *ema ap túš-ta* Bh I 50, *'uttaš-ti* Bh III 30, *turnaš-ti* Bh I 39, *sariš-ta* Bh I 49, *tiriš-ti* Bh II 8, [*par?*]*ruš-ta* Bh III 81 (vgl. dazu *ZDMG.* LII 596) und das ergänzte *taš-ta* Bh III 24. Zur letzteren Gruppe würde auch *pesap-ti* gehören, und Bh I 66 ff. wäre dann so zu übersetzen: ‚Darauf zog ich nach Babel ..... Das Heer jenes Nititpel — (es giebt einen) Fluss Tigris — dort war es hingezogen, am Tigris hielt es das Ufer (besetzt) ...'; *ami pesap-ti* entspricht einem ap. *avadā aištatā* ‚dort stand es' oder einem ap. *avadā āištatā*[1] ‚dort hatte es sich aufgestellt'; *pesap* zerfällt in *pe* und *sap*, dem Plural zu *sak* ‚er zog (fort)', *pe* bedeutet hier ‚hin' (vgl. namentlich *pepluppá* ‚wurden hingebracht' Bh I 69 und im übrigen Verf. *ZDMG.* LII 590 f.) und demnach *pesa* ‚(irgendwo) hinziehen'.[2]

[1] In *āištatā* wäre *h* nicht lautgesetzlich hinter *ā* geschwunden, da dies sonst nur hinter *a* geschieht (vgl. FOY, *KZ.* XXXV 14 Anm. 1); *āištatā* würde sich vielmehr nach *aištatā*, *abiyaištatā* etc. gerichtet haben.

[2] Es kann natürlich an andern Stellen auch ‚fortziehen' bedeuten, entsprechend dem Doppelsinne von *pe*. An meiner Ansicht über *pe*, *pep* habe ich trotz BORK, *Or. Lit.* III 8 ff. nichts zu ändern, der seine Bemerkung über ‚Kautschukbedeutung' besser unterlassen hätte (vgl. nur ai. *ā* ‚hin — zu' und ‚weg — von'). Natürlich liegt in *pep* eine Reduplikation von *pe* vor (vgl. *šašša*?, siehe auch *appapa*, *attata*), die aber nicht erst in der Komposition mit Verbalstämmen ent-

Schwierigkeiten macht bei dieser Erklärung des Präteritalsuffixes *-ti, -ta* allein *emitúš-ti* Bh I 34, weil es hier nach der bisherigen Konstruktion der Stelle im Zusammenhange nur mit dem Imperfektum, nicht mit dem Plusquamperfektum (Weissbach) übersetzt werden kann: die in *emitúš-ti* ausgedrückte Handlung geht doch nicht derjenigen von *taš* voraus, sie ist vielmehr später als diese. Vielleicht ist aber [] *-me 'upe*] *appa* ^{m}*Kaumatta akka* ^{m}*makuš* ^{m}*Kanpuziya emitúš-ti* (Bh I 33 f.) als Satz für sich zu betrachten: ‚Jenes (ist) die Herrschaft, die der Mager Gaumāta dem Kambyses geraubt hat';

standen sein wird, sodass die Bemerkungen Hüsings (*Or. Lit.* I 174 ff., II 112) und Borks (a. a. O.) über Iteration in *peta* und *pepta*, *pela* und *pepla* hinfällig sind. Hüsings Bemerkungen gegen mich *Or. Lit.* II 112 zeugen von einem völligen Missverständnisse, da ich ja *-ta* in *peš-ta*, *peplaš-ta* ebenso wie meine Vorgänger als Präteritalsuffix aufgefasst habe. Ob *pera* ‚schreiben' etwas mit unserm *pe* zu thun hat, muss vollkommen zweifelhaft bleiben, solange wir nicht *ra* allein etymologisieren können; *pepraka* Bh I 5 ist noch ganz dunkel und wird damit kaum etwas zu thun haben (gegen Hüsing, *Or. Lit.* II 112, Bork ebd. III 8 ff.). — Die andern Fälle, in denen Hüsing und Bork Iterationen sehen, sind zumeist auch nicht glücklich gewählt. Ueber *'utta-'ut* u. s. w. siehe demnächst in *ZDMG.* [jetzt erschienen, LIV 370 Anm.]. In *takatakti-ne* soll das *k* vor *ti* zum Stamme gehören und *takatak* eine Iteration sein (Hüsing, *Or. Lit.* I 176, II 112). Warum kann aber der Stamm nicht als *takata* (event. aus *taka* und *ta* komponiert) angesetzt werden, sodass unsre Form die regelrechte Endung der 2. Sg. der Intr.-Pass.-Flexion *-kti* aufzuweisen hätte? ‚Aus dem Grunde nicht', antwortet uns Hüsing, ‚weil es diese Endung nicht gibt; denn das verglichene [*en*]*nekti* [wie er mit Recht ergänzt] ist nicht 2. Sg., sondern 3. Sg., und sein *-ti* ist das Relativsuffix *-ti, -ta*' (vgl. *Or. Lit.* I 303 und *Elam. Stud.* I 38 f.). [*en*]*nekti* Bh III 83 (und danach ergänzt Bh III 64, 94) ist nun aber doch 2. Sg., entsprechend dem ap. *ahy*; folglich ist *-ti* die auch sonst auftretende Endung der 2. Sg., zumal da sich das Relativsuffix als Präteritalsuffix entpuppt hat, und *ennek* die Form der Intr.-Pass.-Flexion; folglich wird auch *takatakti* mit Recht ebenso aufzufassen sein. Wie *kutkuturrakki* ‚wegnehmen' eine Iteration von *kuti* ‚tragen, bringen' sein kann (Hüsing, *Or. Lit.* I 175), ist mir ein Rätsel; ausserdem ist das, was Hüsing über *-ra* bemerkt, ganz unerhört; wir haben es jedenfalls mit einem Kompositum *kutika* + *turra* zu thun, wobei *kutika* partizipial fungiert (von *kuti* ‚tragen' gebildet), vgl. *lu*[*p*]*pu* ‚kommend gehen' (worüber in dem erwähnten Aufsatze der *ZDMG.* [jetzt LIV 367 f.]). Von den neuelamischen Verben gebe ich nur für *kukti* ‚bewahren' zu, dass es eine Iteration, und zwar von *kuti* ‚tragen' sein kann (Hüsing, *Or. Lit.* I 176). Mögen sich auch sonst in der elamischen Sprache derartige Fälle noch wiederholt finden lassen, eine besondere Formkategorie des Verbalsystems bilden sie nicht.

'upe würde sich dann auf Zeile 30 f. beziehen. Ob die hier vorgetragene Erklärung des Präteritalsuffixes das Richtige trifft, muss weiteres Material lehren. Sie gewinnt vielleicht dadurch an Wahrscheinlichkeit, weil man bei ihr das Suffix mit dem *-ta* von *šaššata* Bh I 6 (vgl. auch zu Bh I 23 unten) vergleichen kann, das am ehesten eine Verstärkung des einfachen *šašša* ‚früher' Bh I 39, Bh I 4 ist; es hat also eigentlich den Sinn von ‚früher', wodurch es sich zur Bildung eines Tempus der relativen Vergangenheit vorzüglich eignet. Natürlich ist sein Gebrauch nicht obligatorisch; so erscheint es z. B. nicht in [*tú*]*naš* Dar. Sz. b 3 oder in Fällen wie Bh II 74 (*sap* ^{m}*tašše-tum 'upipe* ^{m}*Mištašpá ikkir parip mene* . . .), wo der Sinn durch den Zusammenhang ganz klar ist.[1]

Das auf *uttaš-ta* folgende Wort, das NORRIS (*JRAS.* XV 159) *mašša[ka* gelesen hat, verbessert WEISSBACH in *mene*, aber gewiss nicht mit Recht (vgl. dazu schon HÜSING, *Elam. Stud.* I 40). Erstens ist nicht einzusehen, wie *-šaka* statt *-ne*, etwa nur aus Versehen, eingemeisselt werden konnte. Zweitens ist zwar nicht *mašša[ka*, wohl aber ein Wort *mešaka* an anderer Stelle belegt, und so ist auch in unserer Inschrift deutlich zu lesen. *mešaka* findet sich ausser hier noch Bh I 24 (vgl. NORRIS, Addenda: *JRAS.* XV 431), wo WEISSBACH *yika* und danach ich *ZDMG.* LII 126 *áka* lesen. NORRIS bemerkt a. a. O.: ‚the word preceding Cambyses [Z. 24], of which the last letter 𒁍 is the only one quite positive, may be 𒀀 𒀀 𒁍 'afterwards'.' Also hat NORRIS in der lithographischen Tafel (Z. 23 = jetzt Z. 24) fälschlich *á* statt *ša* geschrieben (wenn es nicht etwa in der Inschrift selbst vermeisselt ist), und von dem dort in punktierten Linien angegebenen *ak*-Zeichen ist die Keilgruppe 𒀀 abzutrennen und ist in Wirklichkeit 𒀀 (*me*), so dass ein Wort *áka* aus dem neuelamischen Vokabulare zu streichen ist. Zu dieser Deutung stimmt

[1] *emitúš* Bh I 38, das ich *ZDMG.* LII 585 als Ausnahme anführe, ist nach unsrer jetzigen Auffassung der *ti-*, *ta*-Bildung ganz regelrecht, da in ihm eine Handlung der Vorvergangenheit nicht vorliegt. *'uttiš* Bh III 83 f. ist als Präsens aufzufassen (im Ap. entspricht [*zū*]*raka*[*ra*]: *KZ.* XXXV 46) und dazu Verf. *ZDMG.* LII 583 zu vergleichen.

vor allem, dass dem elamischen *mešaka* in Bh I 24 ein ap. *pasāva* ‚darauf', in Art. Sus. a 3 f. ein ap. *abyapara* ‚darauf, später' (vgl. dazu Verf. *KZ.* XXXV 60) entspricht, also beide Male ein ap. Wort mit derselben Bedeutung. Ferner lassen sich nun auch die Zeichenspuren vor *mešaka* Bh I 24 vorzüglich erklären, wozu es nötig ist die ganze Stelle Bh I 22 ff. zu untersuchen. Es ist dort zu lesen: ^{m}*Kanpuziya* *'i*[*še*' ^{m}*Kuraš* ^{m}*šakri* ^{m}*GUL^{id}*] ^{m}*ni*[*ka*]*mi* *'upir*^{23}[*ri* . . . *šašša*]*ta* ^{m}𒀸𒁀𒌅-*me* *marriš* ^{m}*Kanpuziya* *'upirri* . . . . . [*ulki mar*] ^{24}*kutta* ^{m}*atta* [*ulki*] *mar*, worauf dann *mešaka* u. s. w. folgt. Weissbachs Lesung [^{m}*GUL^{id}*] ^{m}*ni*[*kami*] statt Norris' [^{m}*nikami*] ^{m}*GU*[*L^{id}*] (NB. nach der neueren Transkription!) in Z. 22 ist unzweifelhaft richtig (vgl. Bh I 6, 34, 38, 47), zumal dazu die von Norris mitten in dem Defekt noch gelesenen Keile ebenso gut passen. Nach Norris *JRAS.* XV 431 hat es den Anschein, als ob die von Rawlinson vor . . . . *ta* Z. 23 gelesenen Zeichen *mi* *'u* (nach neuerer Transkription) den Anfang von Z. 23 bildeten; doch wird es sich um Zeichen aus dem Schlusse von Z. 22 (^{m}*nikami* *'upir*) handeln, da ja Z. 23 mit *ri*, dem Ende des Pronomens *'upirri*, dessen Mitte am Schlusse von Z. 22 deutlich ist, beginnen muss. Zwischen *'upirri* Z. 22 f. und ^{m}𒀸𒁀𒌅-*me* Z. 23 müssen die ap. Worte *par^{u}uvam idā* ausgedrückt gewesen sein; ich vermute, dass . . . *ta* der Rest von *šaššata* (‚früher' Bh I 6 belegt) ist, dann hätte die Uebersetzung von ap. *idā* entweder davor oder, da es nicht wichtig ist, überhaupt nicht in der Inschrift gestanden; möglicherweise ist aber auch . . . *ta* der Rest von der Wiedergabe des ap. *idā*, das vielleicht sogar als *ita* in den elamischen Text herübergenommen worden ist. Der Schluss von Z. 23 ist nicht lesbar, muss aber die ap. Worte *brātā Bard^{i}iya nāma āha hamātā* (Z. 29 f.) wiedergegeben haben, denn die von Norris gelesenen Keile im Anfang der nächsten Zeile (24) lassen sich mit Leichtigkeit als *ku-ut-ta* ^{m}*at-ta* . . . . . und die zweite Hälfte von *mar* (vor *mešaka*) wiedererkennen, sodass in der Lücke zwischen ^{m}*atta* und *mar* nur ein dem ap. *hama-* ‚gleich' entsprechendes Wort gestanden hat. Die Genitivform ^{m}*Kanpuziya* *'upirri*[*na*] ist Z. 23 nicht wahrscheinlich, denn ‚dieses Kambyses' Bruder' wird entsprechend ^{m}*Iršamma* ^{m}*atteri*

‚Aršāma's Vater' u. s. w. ausgedrückt gewesen sein, d. h. durch blosse Voranstellung des Genitivs mit *-ri* ‚sein' hinter dem Worte für ‚Bruder' (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 578 f.). Zur Einsetzung eines bisher noch nicht belegten Wortes *ulki* für ap. *hama-* ‚gleich' komme ich auf folgende Weise. Die elamische Entsprechung von ap. *hamahyāyā ϑarda* ‚in jeder Weise' ist von WEISSBACH *pelki ma* gelesen worden, man kann aber auch *pat ulki ma* lesen. Dann wäre in *ulki* die Wiedergabe von ap. *hamahyāyā* und in *pat* diejenige von ap. *ϑarda* zu suchen, denn im Elamischen werden die Attribute in der Regel nachgesetzt. Nun lässt sich *pat* mit *patta* ‚Möglichkeit' in *sap innip patta* (Bh III 85, 86) = ap. *yāvā taumā ahatiy* ‚solange die Möglichkeit (vorhanden) ist' (vgl. dazu schon Verf. *KZ.* XXXV 47 und *ZDMG.* LII 578) vergleichen: *pat* verhält sich zu *patta* wie *kik* ‚Himmel' zu *kikka*.[1] Danach heisst ⊢ *pat ulki ma* ‚bei jeder Möglichkeit', d. h. ‚in jedem (möglichen) Falle'[2]; ⊢ ist durch den Lokativ bedingt. Wie hier *ulki* dem ap. *hama-* in der Bedeutung ‚jeder' entspricht, so könnte es auch Bh I 23 f. für ein ap. *hama-* in der Bedeutung ‚gleich' verwandt worden sein, obwohl dies nicht absolut sicher ist. Bh I 22 ff. ist danach folgendermassen zu übersetzen: ‚Kambyses, des Kyrus Sohn, aus unsrer Familie, der hatte [hier] früher die Herrschaft inne. Jenes Kambyses [Bruder war Bardiya, von gleicher Mutter] und von gleichem Vater (stammend). Darauf . . '. — Das somit festgestellte neuelamische Wort *mešaka* ‚darauf, später' hat verschiedene Anhaltspunkte in dem schon bekannten neuelamischen Sprachschatze. Vor allem ist *meša-* von *mešameraka* NR a 13 f. = ap. *apataram* zu vergleichen (vgl. HÜSING, *Elamische Studien* I 40), das schon wegen *mešaka* nicht *maššamašraka* zu lesen ist. *mešaka* ist ein um das Adjektiv- und Adverbial-Suffix *-ka* erweitertes *meša*.

[1] Damit sind BORKS Bemerkungen über *pelkima* (*Or. Lit.* III 9) hinfällig geworden.

[2] Durch unsre Erklärung von *pat, patta* als ‚Möglichkeit' wird dieselbe Bedeutung auch für das ap. *taumā* Bh IV 74, 78 bestätigt (zu *KZ.* XXXV 47). Ich wiederhole, dass dieses *taumā* zur ai. Wurzel *tu* ‚Macht haben' gehört und nichts mit *taumā* ‚Familie' zu thun hat, dem es BANG, *ZDMG.* XLIII 533 mit klaren Worten gleichstellt (wenn er dies auch in Briefen an mich bestreitet).

Dasselbe Wort liegt in *meššin* = ap. *aparam* ‚später' vor, das wohl aus *me(š)ša* (*mešši*) und der deiktischen Partikel *in* besteht. Hier ist übrigens keinesfalls *maš* statt *me* zu lesen. Auch *meraka* von *mešameraka* wird sich mit *meša* in einem Stamme *me* vereinigen[1] und ebenso *mene* = ap. *pasāva* ‚darauf'. Zu *meraka* ist weiterhin *meri ir* (oder *merir*, vgl. *meššin* neben *meša*) Bh III 32 zu beziehen. Die Stelle lautet: [*mene* ^{m}*Mimana* ^{m}*taššutum*] *ítaka meri ir* [*pariš*] = ap. [*pas*]*āva* V^{i}*ivāna hadā kārā nipadiy tyaiy ašiyava*. Es muss *pariš* und nicht *parik*, wie bisher, ergänzt werden, weil *pari* nur transitiv ‚ziehen' heisst (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 583). *meri ir* (oder *merir*) ist ‚hinterher' = ap. *nipadiy* (das ap. *tyaiy* ist nicht ausgedrückt) und *ir* ist die bekannte deiktische Partikel *ir* (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 575 f. und besonders *ikki ir*, *ikki in*, bzw. *ikkin*, *ikkir*).

Die auf *mešaka* folgenden Zeichenreste (Z. 4) sind von Norris als *appuka* gedeutet worden (*JRAS.* XV 159), aber gewiss mit Unrecht, denn erstens ist dafür (bis auf *-ka*) absolut kein Anhalt vorhanden, und zweitens fehlt zwischen *mešaka* und den folgenden Zeichen der Worttrenner. Dazu kommt ein weiterer Grund. *appuka* müsste dem ap. *upā* ‚unter' = ‚zur Zeit von' (vgl. Verf. *KZ.* XXXV 57, 60) entsprechen, es würde also vor dem regierten Worte stehen; das Elamische kennt aber sonst nur Postpositionen. Die dem ap. *upā* entsprechende Postposition kann nun in den auf *niyakkammi* (= ap. *nyāka-maiy*, vgl. oben S. 282 f.) folgenden Zeichen stecken (siehe dazu weiter unten). Es liegt daher nahe in den Zeichen hinter *mešaka* ein mit diesem in Komposition stehendes Wort wie in *mešameraka* zu sehen, wodurch sich das Fehlen des Worttrenners erklären würde.

Das erste Zeichen von *niyakkammi* (siehe dazu oben S. 282 f.) ist in der Lithographie: , wahrscheinlich ein Fehler des Stein-

[1] Es würde sich hieraus ein Suffix *-ša* ergeben, und ebendasselbe würde in *šaššа* ‚früher' gesucht werden können, wenn nicht etwa letzteres eine Reduplikation ist und *-ša* von *meša* mit *ša-* von *šaššа* identisch ist (die Begriffe ‚früher' und ‚später' hängen ebenso zusammen wie ‚weg' und ‚hin').

metzen, da es kaum als Nebenform des gewöhnlichen *ni*-Zeichens aufzufassen ist.

Für OPPERTS und WEISSBACHS *IZ-MAŠ irma* Z. 4 (vgl. auch Verf. *ZDMG.* LII 576) möchte ich jetzt *rurma* lesen und am ehesten darin eine Postposition mit der Bedeutung ‚unter' = ‚zur Zeit von' sehen, als Entsprechung von ap. *upā* (siehe oben). Besonders spricht gegen jene Lesung, dass hinter dem angeblichen Ideogramm *IZ-MAŠ* kein Determinativ ^{id} steht, obwohl sich doch dasselbe in dieser Inschrift sogar hinter dem Königsideogramm findet (was sonst nicht der Fall), und dass trotzdem das angebliche Ideogramm von dem dann als Postposition ‚in' aufzufassenden folgenden *irma* (vgl. Verf. a. a. O.) nicht durch den Worttrenner geschieden ist, der vor der Postposition *mar* in Z. 5 auftritt. Wir haben daher a priori davon auszugehen, dass die Zeichen ein einziges Wort bilden. Dann ist es aber unwahrscheinlich, dass das erste Zeichen *mar* (= *IZ-MAŠ*) ist, weil dann die erste Silbe mit einem Konsonant schliessen, die zweite (*ir*) mit einem Vokal beginnen würde, während sonst im Elamischen bis auf bestimmte Ausnahmen (bei Suffixen) stets der intervokale Konsonant zum Folgenden gezogen wird. Da nun dasselbe Zeichen [cuneiform] in *Orumaštana* (siehe darüber unten) aller Wahrscheinlichkeit nach gleich *ru* ist, so vermute ich denselben Lautwert auch hier, sodass unser fragliches Wort *rurma* zu lesen ist.[1] Seine Bedeutung kann

---

[1] Ein *irma* ‚darin, in' giebt es also nicht. Auch das von mir für Bh III 13 angenommene *irma* mit der Bedeutung ‚dorthin' (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 575 f., 583) ist, wie sich mir inzwischen ergeben hat, zu streichen. Die ganze schwierige Stelle lese ich jetzt so: *ák mene* ^{m}*Mištat*[*ta* ʿ*upirri* ^{m}*telnip* ʿ*arikkip ítaka*] *puttukka* ^{m}*Pišiúma*[*ta pa*]*riš* ʿ*ami mar šarak* ^{m}*taššutum* ʿ*u*^{14}[*pipe ítaka* ^{m}*Irtamartiya irma šinnik*] ‚und darauf zog jener Vahyazdāta mit wenigen Reitern, in die Flucht geschlagen, nach Pišiyāhuvādā. Von dort zog er wiederum mit jenem Heere gegen Artavardiya'. Der elamische Text entspricht somit vollkommen dem ap. Texte Bh III 41 ff.; der erste Satz hat in Bezug auf die Konstruktion in Bh II 53 f. seine Parallele. Von ^{m}*Pišiúmata* hat NORRIS ^{m}, *ši* und *ma* richtig gelesen; ferner ist sein *ir* vor *ma* als Verlesung von *ú* leicht erklärlich, ebenso begreift sich die bei ihm für *pi* auftretende Keilgruppe. In der Lücke vor . . . *riš* ist also nicht nur *pa*, sondern auch *ta* oder vielleicht, weil dies weniger Platz wegnimmt, *ti* zu ergänzen. An der Endung von [*pa*]*riš* ist nichts zu ändern, denn es heisst hier ebenso wie sonst ‚er zog' (= *sak*

mit ‚Feuer' nichts zu thun haben, denn es fehlte dann jede Postposition, die es zu dem Prädikate *lumakka* in Beziehung setzte. Da nun letzteres allein ‚es brannte' oder ‚es brannte nieder' bedeuten könnte (das bab. *išatum uštakkalšu* somit nur dem Sinne, nicht den Worten nach wiedergebend) und da das ap. *upā* ‚unter' = ‚zur Zeit von' (Art. Sus. a 4) vor *Irtakšašša* höchst wahrscheinlich nicht ausgedrückt gewesen ist (siehe oben), so darf man in dem erschlossenen *rurma* die Entsprechung des ap. *upā* suchen. Vielleicht ist zu *rurma* die Postposition *rutaš* Bh I 74 zu vergleichen: *taš* ist in der Bedeutung zumeist gleich *ma* (vgl. darüber nächstens in *ZDMG.* [jetzt LIV 365]), und *rur* könnte eine Reduplikation von *ru* sein wie *pep* von *pe* (siehe dazu oben S. 284 Anm. 2).

pikta (= *pikti*) ‚Hilfe, Beistand' Z. 4 entspricht einem sonst in gleicher Verbindung gebräuchlichen *zaomin* ‚Willen'. Ueber die syntaktische Erklärung dieser Verbindung vgl. demnächst andern Orts [jetzt *ZDMG.* LIV 365 Anm. 2].

Die Götternamen Z. 4 f. haben infolge ihrer bisherigen falschen

---

Bh. II 54) = ap. *ašiyava* und ist demnach ganz regelrecht gebildet (gegen Verf. *ZDMG.* LII 583). In der Lücke am Anfange von Z. 14 ist für *II-umme ma* kaum noch Platz, wie ich *ZDMG.* LII 583, Anm. 1 angenommen habe. Ich glaube daher, dass *šarak* ausser ‚dagegen, aber' (Bh III 75, NR a 31, Dar. Pers. f 22, Xerx. Pers. a 14 — vgl. Verf. *KZ.* XXXV 40 f.) ‚wiederum, nochmals' bedeutet (vgl. deutsch *wider, wieder*) und hier (Z. 13) allein dem ap. *hyāparam* entspricht, während es sonst in Verbindung mit *II-umme ma* oder *III-umme ma* ap. *patiy d*^{u}*uv'itiyam* oder *patiy hyāparam* bzw. *patiy θ*^{r}*itiyam* wiedergiebt. Eine Präposition, wie möglicherweise *patiy*, kann es in den letzteren Verbindungen nicht sein, weil das Elamische keine Präpositionen kennt. Zudem wird ja der Sinn der ap. Akkusativform samt der eventuellen Präposition schon durch die Postposition *ma* ausgedrückt. Gleichwohl ist es klar, dass *šarak* hier ebenso dem ap. *patiy* entspricht, wie es dieses in der Bedeutung ‚dagegen, aber' vertritt. Ich sehe daher sowohl in dem elam. *šarak* wie in dem ap. *patiy* der genannten Verbindungen keine Präposition, sondern eine Partikel ‚wiederum, nochmals' und erinnere daran, dass auch wir sagen können: ‚zum zweiten Male sammelten sich die Abtrünnigen wieder' u. s. w. Es giebt also im Ap. nur eine Postposition *patiy* (vgl. namentlich den Gegensatz von *patiy d*^{u}*uv'itiyam* ‚zum zweiten Male wieder' und [*xš*]*iyamanam patiy* Bh II 62 ‚am Ende': *KZ.* XXXV 39), und die wird im Elamischen nie durch *šarak* ausgedrückt, was zu beweisen scheint, dass dies nur Partikel ist. — *irma* ist demnach bis jetzt nur in der Bedeutung ‚(ent)gegen' belegt (vgl. Verf. *ZDMG.* LII 574).

Lesung schon zu manchen verkehrten Spekulationen Anlass gegeben (vgl. über *Marmašta* z. B. HÜSING, *Iran. Eigennamen*, S. 31 und über *Na'itta* z. B. Verf. *ZDMG.* LII 130 Anm. 2). Es verlohnt sich nicht näher darauf einzugehen, und so begnüge ich mich damit die neuen, einzig richtigen Lesungen mit einigen Erläuterungen zu begleiten. Aus den ganz deutlichen ►►► *Anna'itta*[1] und ►►► *Mišša* (= ^{m}*Anna'itta* und ^{m}*Mišša*) Z. 4 folgt, dass auch vor der Wiedergabe des ap. *Auramazdā* nicht, wie man angenommen hat, das Götterdeterminativ ^{an} steht; es ist vielmehr das fragliche Zeichen in ►►► = ^{m} und ▼ = *o* zu zerlegen, sodass auch in unserer Inschrift der Name des Gottes mit *o* beginnt, wie sonst allgemein. Das nächste Zeichen ⊏▼▼►, das bisher als *mar* aufgefasst worden ist, kann, nach den sonstigen Prinzipien zu urteilen, die bei der elamischen Wiedergabe der ap. Eigennamen beobachtet werden, eigentlich nur *ra* oder *ru* sein; *u* wäre aus *a* vor folgendem *m* entstanden, wie sonst in der Kompositionsfuge *a* vor *v* (geschrieben mit den *m*-Zeichen) zu *u* wird (vgl. z. B. *Omumarka* = ap. *Haumavargā*). Wenn man nun das bei WEISSBACH aufgeführte neubabylonische Zeichen *ru* vergleicht, so leuchtet sofort ein, dass unser Zeichen daraus abgeleitet sein kann. So kommen wir zur Lesung ►►► *Orumaštana* (= ^{m}*Orumaštana*, mit Genitivsuffix). In unsrer Inschrift ist also das Götterdeterminativ und das Personendeterminativ in eins (►►►) zusammengefallen; dabei ist es interessant zu konstatieren, dass dieses Zeichen sich nur vor Eigennamen, dem Königsideogramm und *'u* findet, aber nicht vor den Verwandtschaftsnamen. In dem von WEISSBACH, *Achaemenideninschr. zweiter Art*, S. 126 veröffentlichten ‚Duplikate' unsrer Inschrift (Art. Sus. ab), das bis auf die dritte Zeile und den Anfang der zweiten (*kik^{id}*) nicht lesbar ist, erscheint deutlich in Z. 3 zwischen *šakurri* und *Tariya*-[*maoš*] ▼►►▼, d. h. es fungiert hier ▼ als Worttrenner und ^{an} als Personendeterminativ.

Das von NORRIS hinter *Anna'itta* gelesene *nata* ist vielmehr ► *utta*, und darin ist ein Lehnwort aus dem Ap., *utā* ‚und', zu sehen.

[1] Der erste wagrechte Keil von *na* steht in einem Defekt.

Weissbach meint (*Achaemenideninschr. zweiter Art*, S. 98), dass, wenn der erste Götternamen das Genitivsuffix *-na* habe, unzweifelhaft auch die andern beiden damit versehen werden müssten. Nach dem sonstigen, vom Ap. beeinflussten Stile der Inschrift wäre aber gerade das letztere auffällig. Ebenso wie es im Ap. Z. 2 *Dārayavaušhyā Artaxšaϑʳāhyā xšāyaϑiyahyā puϑʳa* und nicht ° *puϑʳahyā* heisst, weil die Worte *Dārayavauš Artaxšaϑʳāhyā xšāyaϑiyahyā puϑʳa* einen einzigen Begriff bilden und in solchem Falle der Genitiv bei der Stellung nach seinem Regens durch Anfügung der Genitivendung nur an das erste Wort bezeichnet wird (vgl. Verf. *KZ.* xxxv 54 f.), — ebenso wird der ap. Text an unserer Stelle Art. Sus. a 4 [*vašnā AURAMAZDĀha An(ā)*]*h(i)ta* [*u*]*tā* [*Mⁱ(i)*]*ϑra* lauten (wonach ich *KZ.* xxxv 59 zu verbessern bitte), da auch *Auramazdā An(ā)h(i)ta utā Mⁱiϑra* eine Einheit bildet, ähnlich unsern Geschäftsfirmen mit mehreren Namen. Nach dem Ap. ist dann aber in der elamischen Version nichts anderes zu erwarten als was dasteht: *pikta ᵐOrumaštana ᵐAnna'itta utta ᵐMišša.*

Das von Norris (*JRAS.* xv 159) *nata* gelesene und von Weissbach in *tamana* geänderte Wort ist vielmehr als ⊢ *utta* ‚machen' (vgl. *uttaš-ta* Z. 3 und *uttara* Z. 5) aufzufassen, das hier als Infinitiv fungiert (vgl. zur Infinitivbildung: Verf. *ZDMG.* lii 586).

Z. 5 ist vor *Anna'itta* nur noch der letzte wagrechte Keil lesbar, in der Inschrift haben aber wohl alle drei (mindestens jedoch zwei) dagestanden. Die defekte Stelle vor *Mišša* ist nach Z. 4 mit Sicherheit so zu ergänzen, wie ich es gethan habe.

Statt *'u un* darf nicht mit Weissbach *'un* geschrieben werden, weil zwischen beiden Zeichen ein Worttrenner steht. Zu ⊢⊢ *'u* (= ᵐ*'u*) *un neškiš-ne* ist zu vergleichen: ᵐ*ú* . . . . *un niškíš-ne* Xerx. Pers. a 17, d 11 (wofür Dar. Pers. f 20 ᵐ*ú* . . . *ún* und Xerx. Pers. c 11 ᵐ*ú* . . . ᵐ*ún*)[1]; *un* ist die akkusativische Wiederaufnahme von ᵐ*ú*, vgl. dazu Verf. *ZDMG.* lii 574, 576.

[1] Auch Bh ii 36 könnte ᵐ*ú un* gelesen werden, aber, nach dem einfachen ᵐ*úr* (geschrieben ᵐ*ú-ir*) Bh i 40 zu schliessen, ist ᵐ*ún* wahrscheinlicher (zur Schreibung vgl. *ún*, geschrieben *ú-un*, Dar. Pers. f 20).

Zwischen *un* und *neškiš-ne* ist in der Inschrift selbst der Worttrenner vergessen worden. Zu *neškiš-ne* (= sonstigem *niškiš-ne*) mit *ki*, nicht *kí*, siehe oben sub *innakki* Z. 3.

Das von NORRIS und WEISSBACH *marpita* gelesene Wort ist in zwei zu zerlegen: *mar* und *utta* (statt *ut* ist nur fälschlich — wie es scheint, vom Steinmetzen — geschrieben, was übrigens dem *pi*-Zeichen gar nicht genau entspricht); beide Wörter werden deutlich durch den Worttrenner geschieden. *utta* ist = ap. *utā* (siehe oben) und *mar* ist Postposition, zu *mišnaka* (= sonstigem *mušnika*) gehörig, einem ap. *hačā* entsprechend (vgl. NR a 42 f.). Durch diese Erklärung wird einmal das auffallende Fehlen der verbindenden Partikel ‚und' vor dem syntaktisch auf gleicher Stufe mit *un* stehenden Akkusativ beseitigt, ausserdem fällt damit die neben *marrita* und *marripepta*, *marpepta* immerhin merkwürdige Form *marpita* ‚all' (vgl. zu jenen Formen: Verf. *ZDMG.* LII 131, 572, 591 Anm.). Des weiteren ergiebt sich hieraus, dass das zwischen *mišnaka* und *mar* stehende, von beiden durch Worttrenner geschiedene und von WEISSBACH *martema* gelesene Wort etwa ‚alles, jedes' bedeuten muss, da es nur Attribut zu *mišnaka* sein kann (danach ist meine Bemerkung *ZDMG.* LII 600 zu streichen). Wie ist es aber zu lesen? Das erste Zeichen kann *mar* und *ru* sein; eher ist es jedoch letzteres, weil beim *mar*-Zeichen der hintere wagrechte Keil weiter unten zu stehen scheint als beim *ru*-Zeichen. Das zweite Zeichen könnte *te* sein, aber sicher ist das nicht. Ganz sicher scheint nur das letzte zu sein (*ma*), woraus sich schon ergibt, dass das Wort direkt nichts mit *marrita*, *marripepta* zu thun hat.

In dem Defekt hinter *'i* ist mit WEISSBACH *appa* zu ergänzen. Darauf folgt *uttara* (wovon *ut* nicht mehr ganz erhalten), nicht *'uttara*, wie WEISSBACH liest, vgl. *uttaš-ta* Z. 3, *utta* Z. 4; zur Form vgl. Verf. *ZDMG.* LII 580.

anni — anni wird ‚weder — noch' bedeuten, wie *inne — inne*. Während aber dieses nur in Aussagesätzen steht, tritt jenes nur in prohibitiven Sätzen auf. Wahrscheinlich beginnt mit dem ersten *anni* ein neuer Satz; der vorangehende ist dann ebenso gebaut wie NR a

41 f.: ^{m}*ú* ^{an}*Oramašta* ^{m}*ún niškíš-ne mušnika ikkamar kutta* ⊢ *UL-HI^{id}-mi* (*kutta 'i taiyaoš*). Der Schlusssatz unsrer Inschrift bringt somit einen negativ gefassten Wunsch in ähnlicher Weise zum Ausdruck, wie die ap. Inschrift Dar. Pers. d 18 ff.[1] Da aber die einzelnen Worte ausser *anni* — *anni* in der Lesung zumeist unsicher und inbezug auf die Bedeutung ganz dunkel sind, so ist der Sinn des Satzes nicht näher zu bestimmen.

Das von Oppert und Weissbach *'iyap* gelesene Wort ist bis auf das Schlusszeichen gesichert, denn *'i* und *ya* stützen sich gegenseitig. Das Schlusszeichen könnte ausser *ap* auch *tú* sein.

Das von Weissbach *giyata* gelesene Wort scheint mit der einzigen Aenderung von *gi* (i. e. *ki*) in *ki* (vgl. oben zu *innakki* Z. 3) wirklich so in der Inschrift zu stehen: auch hier stützen sich *ki* und *ya* gegenseitig.

Der Schluss der Inschrift ist ganz unklar: das erste Zeichen könnte ein *ka* sein, das vorletzte ebenso, aber beides ist unsicher, folglich sind auch die dazwischenstehenden Keile nicht zu deuten. Das letzte Zeichen wird wohl sicher *in* sein. Formell ist dieser Wortausgang im Zusammenhange ganz rätselhaft.

Zusammenhängende Transkription.

In dieser Transkription lasse ich den Worttrenner fort und führe für das Personendeterminativ ⊢ die für ▼ gebräuchliche Umschreibung ^{m} ein.

[1] *nanri* ^{m}*Irtakšašša* ^{m}*kik* (?)^{id} *'azakurra* ^{m}*kik*(?)^{id} ^{m}*kik*(?)^{id}-*innap* ^{m}*kik*(?)^{id} *taï'ušna* ^{m}*kik*(?)^{id} *áyaïe pumiya* ^{m}*Tariyamaošna* ^{m}*kik*(?)^{id}-^{š}*na šakurri* ^{m}*Tariyamaošna* ^{m}*Irtakšaššana* ^{m}*kik*(?)^{id}-*na šakurri* ^{m}*Irtakšaššana* ^{m}*Kšeršana* ^{m}*kik*(?)^{id}-*na šakurri* ^{m}*Kšeršana* ^{m}*Tariyamaoš*^{š}*na* ^{m}*kik*(?)^{id}-*na šakurri* ^{m}*Tariyamaošna* ^{m}*Mištašpána šakurri* ^{m}*'Akamannaša*(?) *innakki 'apátana* ^{m}*Tariyamaoš appániyak*(*ka*)*kamman uttaš-ta*

[1] Danach ist auch meine Uebersetzung des ap. Textes *KZ.* xxxv 60 zu ändern.

me'šaka . . . ka ᵐIrtakšašša niyakkammi rurma lumakka pikta ᵐOrumaštana ᵐAnna'itta utta ᵐMišša ᵐ'u šera 'apátana 'i utta ᵐOruᵇmašta ᵐAnna'itta ut[ta ᵐ]Mišša ᵐ'u un neškiš-ne mišnaka rutema(? martema?) mar utta 'i [appa] uttara anni 'iyap(? 'iyatú?) anni kiyata ka(?) . . . ka(?)n.

Uebersetzung.

Es spricht Artaxerxes, der grosse König, der König der Könige, der König der Länder, der König dieser Erde, des Darius des Königs Sohn, des Darius(, der) des Artaxerxes des Königs Sohn (ist), des Artaxerxes(, der) des Xerxes des Königs Sohn (ist), des Xerxes (,der) des Darius des Königs Sohn (ist), des Darius(, der) des Hystaspes Sohn (ist), der Achaemenide: Dieses Apadāna baute einst Darius, mein Urgrossvater. Später unter Xerxes, meinem Grossvater, brannte es ab. Mit Hilfe Auramazdās, Anāhitas und Miθras befahl ich dieses Apadāna zu bauen. Auramazdā, Anāhita und Miθra mögen mich schützen vor allem (?) Widerwärtigen und das, was ich baute. Weder . . . . noch . . . . soll . . . .

Allgemeines über die Sprache der Inschrift.

Schon HÜSING, *Elam. Studien* I 40 ff., hat darauf hingewiesen, dass WEISSBACHS Ansicht nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, die Sprache der Inschriften von Susa sei in Zersetzung begriffen (*Achaemenideninschr. zweiter Art*, S. 47). Gewisse syntaktische Eigentümlichkeiten beruhen, wie wir gesehen haben, auf der ap. Vorlage. Lehnwörter aus dem Ap. kommen auch in den andern elamischen Achaemenideninschriften massenhaft vor und zwar ebenfalls in Fällen, wo man es nicht erwarten sollte (so z. B. *-ma* = ap. *-vā* ‚oder', worüber oben S. 281). Die übrigen Abweichungen von dem Sprachenmateriale der früheren Inschriften, formelle, lautliche und orthographische, sind derartig, dass sie (bis auf einen Fall) auch in jenen belegt sein könnten. *'azakurra* Art. Sus. a 1 verhält sich zu sonstigem *'azaka* etc., *šakurri* zu sonstigem *šakri* wie *titukkurra*: *titukra* in

Bh (vgl. Verf. *ZDMG.* lii 130). *pikta* Z. 4 statt sonstigem *pikti* steht auf gleicher Stufe wie *ikka* neben *ikki*, *'u* Z. 4 und 5 statt sonstigem *ú* auf gleicher Stufe wie *'upá* neben *úpá* in Bh. *Orumašta* für sonstiges *Oramašta* kann ebensowenig wie das Nebeneinander von *Tataršiš* und *Taturšiš* auffallen; ausserdem mag hier eine jüngere Sprachform vorliegen, wie sich ja jede Sprache mit der Zeit lautlich weiter entwickelt. *mišnaka* Z. 5 ist gegenüber *mušnika* NR a 42, 47 eher diejenige Form, die man in Bh erwarten würde: denn NR a hat auch *turrika* statt sonstigem *tirikka* (vgl. dazu Verf. *ZDMG.* lii 128). *id-innap* Z. 1 für sonstiges *-p-inna* beruht auf einer Analogiebildung (Verf. *ZDMG.* lii 572), wie sie sporadisch entstehen, aber auch allgemeine Geltung erlangen kann (vgl. z. B. *enpep*, *enrir*, *enripi*, worüber Verf. *ZDMG.* lii 579); ob letzteres in der Zeit unsrer Inschrift schon der Fall gewesen ist, lässt sich nicht entscheiden. Die Schreibung *anni* Z. 5 verhält sich zu sonstigem *áni* (vgl. dazu oben S. 279 f.) wie *'azaka*: *'azzaka*, und *utta* verhält sich zu sonstigem *'utta*, *útta* wie *un* (Z. 5 und Xerxes-Inschriften): *'un*, *ún*. So bleibt als einzige und deshalb nicht beweisende Abweichung unsrer Inschrift von dem Sprachmateriale der früheren das Wort *neškiš-ne* Z. 5 gegenüber sonstigem *nišKiš-ne* übrig.

Wir sehen also, dass die Sprache der Inschrift Art. Sus. a völlig mit derjenigen der übrigen Achaemenideninschriften übereinstimmt und weder zersetzt ist (nach Weissbach), noch auch eine andere Mundart bildet, wie Hüsing a. a. O. meint.[1] Kann man dem letzteren auch hierin nicht beipflichten, so urteilt er doch ganz richtig über die Abweichungen der Inschrift im Schriftsystem a. a. O. S. 42: hier handelt es sich thatsächlich um ein Schwesteralphabet. Kleinere Abweichungen von der Normalschrift zeigt auch Art. Sus. b (gegenüber Hüsing a. a. O. vgl. oben S. 278 Anm.).

---

[1] Ich rede daher von ‚Neuelamisch' nicht aus dem von Hüsing, *Elam. Stud.* i 1 geltend gemachten Grunde, sondern allein deshalb, weil mir ‚Neususisch' zu eng gefasst zu sein scheint; denn man kann darunter nur den Dialekt der Stadt Susa verstehen.

Indices.

Ein * bedeutet ein neugefundenes Wort, eine neugefundene Form oder eine neue Lesung, ein † ein nach meinen Untersuchungen zu beseitigendes Wort, eine derartige Form oder Lesung.

Neuelamisch.

Wortverzeichnis.

ák 279
†*áka* 286
'Akamannaša 280
attata . . . . 284 Anm. 2
appapa . . . . 284 Anm. 2
**appániyakkamman* = ap. *apanyāka-ma* . . . 282 f.
áni 279
**Anna'itta* 292
anni 297
anni — anni 294
áyaḭe 279
'azakurra 296
[*en*]*nekti* . . . . 285 Anm.
in 281
innakkani . . . . . 281 f.
**innakki* . . . . . 280 ff.
**'iyatú* (?) 295
'iyap (?) 295
irma . . . . . 290 f.
**Orumašta* 292
'u 293, 297
**utta* = ap. *utā* ‚und' 292, 294
**utta* ‚machen' . 282, 293, 297
**uttara* 294
**uttaš-ta* 282, 283
'uttíš Präs. . . . 286 Anm.
†*'un* 293
un 293
†*'unina* 282
**ulki* 288
**kik* (?) 279
**kiyata* 295
kukti . . . . . 285 Anm.
kuti . . . . . 285 Anm.
kutkaturrakki . . 285 Anm.
Kšerša 280
-ta, -ti Präteritalsuffix . 283 ff.
takatakti-ne . . . 285 Anm.
†*tamana* 293
**pat* 288
patta 288
pari 289
pe, pep . . . . . 284 f.
peta, pepta . . . 285 Anm.
pepraka . . . . 285 Anm.
pepla . . . . . 285 Anm.
peplaš-ta . . 284, 285 Anm.
pera . . . . . 285 Anm.
pela . . . . . 285 Anm.

†*pelki* 288
peš-ta . . . 284, 285 Anm.
**pesap-ti* 284
†*pesappi* 284
pikta 291, 297
**Pišiúma*[*ta*] oder *[*ti*] 290 Anm.
†*Na'itta* 292
**neškiš-ne* 294, 297
**niyakkammi* = ap. *nyāka-maiy* . . . . . 282 f.
niškíš-ne 297
ma = ap. *vā* ‚oder' . . 281
martema (?) 294
†*marpita* 294
†*Marmašta* 292
mene 289
meri ir (*merir*) 289
mešaka . . . . . 286 ff.
mešameraka 288
meššin 289
mišnaka 297
mušnika 297
**rutema* (?) 294
**rurma* . . . . . 290 f.
lumakka 291
šakurri 296
šarak . . . . . 291 Anm.
šašša . 284 Anm. 2, 289 Anm.
šaššata 286, 287
sap innip patta 288
†*IZ-MAŠ* 290
𒁹𒁹𒁹𒁹^{id} 279
𒁹𒁹𒁹𒁹^{id}-*innap* 297

Stellenverzeichnis.

Bh I 9 f. 284
15 284
22 ff. . . . . 286 ff.
24 . . . . . 286 f.
33 f. . . . . 285 f.
39 284
49 284
50 284
66 ff. 284
II 8 284
36 . . . . 293 Anm.
III 13 f. . . . 290 f., Anm.
24 284
30 284
32 289
Bh III 64 . . . . 285 Anm.
81 284
83 . . . . 285 Anm.
83 f. . . . . 286 Anm.
85 . . . . 281, 288
86 . . . . 281, 288
88 281
94 . . . . 285 Anm.
Dar. Elv. 3 284
9 284
NR a 2 284
3 284
33 284
Art. Sus. a 1 f. . . . 279 f.
3 . . . . 280 ff.

Art. Sus. a 4 . . 282 f., 286 ff.
5 . . . . . 293 ff.
Art. Sus. ab 292
Art. Sus. b . . . . 278 Anm.

Altpersisch.

dištatā 284
taumā ‚Möglichkeit' . . . 288
patiy . . . . . 291 Anm.
-ma ‚mein' 283
Art. Sus. a 3 283
4 . . . 282, 293
5 . . . . 294 f.

Dresden, Mai 1900.

Note. Im Elamischen dieses Aufsatzes ist *'a*, *'i*, *'u*, *'A* statt *a*, *i*, *u*, *A* mit dem Haken direkt über dem Buchstaben (wie ich sonst schreibe) deshalb gebraucht worden, weil die letzteren Typen in der Druckerei fehlten. Ich möchte daher betonen, dass es sich bei ' nicht um einen Hauchlaut, sondern nur um ein aus der elamischen Schrift resultierendes diakritisches Zeichen handelt (vgl. dazu Foy, *ZDMG.* LII 122 ff., LIV 352 Anm.).

Dresden, Dez. 1900.

Grusisches (Georgisches) Bruchstück der Kalilag und Dimnag.

Von

Alexander Chachanof.

Kalilag we-Dimnag, oder besser die persische Version derselben ‚Anvâre Sohâili', ist, wie ich schon vor mehreren Jahren in der orientalischen Commission der Moskauer kaiserlichen archäologischen Gesellschaft mitgeteilt habe, in der georgischen Uebersetzung des Königs Wachtanga VI. unter dem Titel ‚Kilila und Damana' (ქილილა და დამანა) vorhanden. Diese Fabelsammlung wurde am Anfange des 18. Jahrhunderts in der Stadt Kirman übersetzt, wobei der gelehrte König in seinem Testamente, das seiner Uebersetzung ‚Anvâre Sohâili' beigefügt ist, sagt, dass noch in dem goldenen Zeitalter der georgischen Literatur, unter der Regierung Tamaras, der Königin der Königinnen, (12. Jahrh.), Kilila und Damana ins Grusische übersetzt wurde, aber diese Uebersetzung ist verloren gegangen, ebenso wie man bis jetzt die Uebersetzung Kalilag und Dimnag, die im 16. Jahrhundert von David, dem Vater des Königs Teimurasa I. unternommen und bis zum Märchen ‚Von der Schildkröte und dem Skorpion' geführt wurde, für verloren hält. Im Sommer des Jahres 1898 ist es mir gelungen in der Bibliothek des Tifliser Unterrichts-Comités für die grusische Bevölkerung ein Sammelwerk von Handschriften verschiedenen Inhaltes, unter denen die noch bis jetzt unbekannten Fabeln waren, zu finden. Nachdem ich alle in der Handschrift erhaltenen Fabeln abgeschrieben und sie mit Kilila und Damana in der Uebersetzung

des Königs Wachtanga VI. und mit der arabischen Kalilag we-Dimnag, die von M. O. ATTAJA und M. B. RJABYNIN aus dem Arabischen ins Russische übersetzt wurde, verglichen hatte, kam ich zu der Ueberzeugung, dass ich ein neues Bruchstück[1] gefunden, das vielleicht in das 12. Jahrhundert gehört und seit den Zeiten des Königs Wachtanga VI. für verloren galt. Die von mir gefundene Fabelübersetzung findet sich in der Handschriftensammlung des 18. Jahrhunderts. Sie enthält: 1. ‚Dawrischiana', die Erzählung von den Derwischen, 2. ‚Ein Zwiegespräch des Tages mit der Nacht' vom Könige Teimuras I., 3. ‚Omaniani' in Prosa, eine Fortsetzung des ‚Pantherfelles' von Rustavely und 4. Märchen. Die Märchen beginnen ohne Zusammenhang mit der vorhergehenden Seite gerade mit den Worten: ‚Es war einmal ein berühmter Kaufmann.' Wie es sich aus der näheren Bekanntschaft mit der Handschrift herausstellt, ist die angeführte Fabel nebst den darauf folgenden aus dem nicht vollständig bis auf uns gekommenen IV. Kapitel entlehnt, da es vor dem achten Märchen lautet: კარი. მეხუთე (რაგინდარას პოვნისათვის დაბოლოს დაკარგვის თვის) d. h. Kap. v (es stimmt in der Uebersetzung des Herrn ATTAJA mit Kap. IX ‚Von dem Affen und der Schildkröte' überein). Dieses fünfte Kapitel enthält sechs Märchen, in dem sechsten Kapitel sind drei Märchen enthalten, im Ganzen sind also in dem Sammelwerke 16 Märchen vorhanden. Die Handschrift bricht auf der zweiten Zeile ab mit dem Märchen ‚Von dem Kaufmanne, welcher eine schöne Frau hatte'. Obgleich dieses Sammelwerk nicht vollständig ist und in den Einzelheiten nicht mit der arabischen Kalilag we-Dimnag übereinstimmt, so können wir doch nach den uns überlieferten Märchen schliessen, dass sie weder nach der Sprache, noch nach der Form zu der Uebersetzung des Königs Wachtanga VI. gehören. In der betrachteten Handschrift ist die Sprache einfacher, weniger schwerfällig als bei Wachtanga, welchem der gelehrte Mönch Orbeliani geholfen hat.[2]

[1] Der georgischen Uebersetzung der Kalilag we-Dimnag (Nr. 110, in Lederneinband, in-4°, ein Brief mchedruli).

[2] Orbeliani ist der Verfasser eines georgischen Wörterbuches und mehrerer Fabeln, die unter dem Namen ‚Das Buch der Weisheit und der Lüge' bekannt sind,

Dieser letztere versah Wachtangas Uebersetzung mit verschiedenen Versen, von denen in der von mir gefundenen Fabelsammlung, die in Prosa geschrieben ist, sich keine Spur mehr findet. Die Uebersetzung dieser Fabelsammlung kann auch nicht dem oben erwähnten Könige David zugeschrieben werden, da es bekannt ist, dass er seine Arbeit bis zu dem Märchen ‚Von der Schildkröte und dem Skorpion' gebracht hat (d. h. Kap. IX nach der arab. Kalilag we-Dimnag), während das neue Sammelwerk Märchen enthält, welche dem X. Kapitel des arabischen Originals entsprechen. Wenn wir die neugefundenen Fabeln mit Kalilag we-Dimnag vergleichen, so können wir leicht im Allgemeinen eine Aehnlichkeit im Inhalte bemerken, aber nicht immer in der Anordnung des Materials selbst. Das erste Märchen aus der georgischen Handschrift, welches von mir später in der russischen Uebersetzung angeführt wird, bietet eine nahe Wiedergabe der Fabel ‚Der Kaufmann, seine Frau und der Dieb' aus dem VIII. Kapitel, ‚Von den Eulen und den Krähen' aus der Kalilag we-Dimnag dar. Das folgende von dem Vezier vorgetragene Märchen ‚Der Einsiedler, die Kuh, der Dieb und der Teufel' ist eine Parallele der Fabel unter demselben Titel aus Kalilag we-Dimnag. Das dritte Märchen ‚Der Blinde und sein Weib' entspricht der arabischen Fabel ‚Der Zimmermann und sein Weib'. Etwas in der Art wie das Märchen des Veziers Siraka (in der grusischen Handschrift) unter dem Titel ‚Die Affen und der Bär'[1] bildet den Anfang des Kapitels ‚Von den Eulen und den Krähen' bei Herrn Attaja. Nach diesen folgen noch die Märchen: ‚Der Einsiedler und das Mäuschen', ‚Die schwarze Schlange und die Frösche', die dem Inhalte nach mit denselben aus Kalilag we-Dimnag übereinstimmen. Das siebente Märchen (s. bei mir) ‚Von dem Sperlinge und der Schlange' hat in Kalilag we-Dimnag keine Parallele. Das fünfte Kapitel der georgischen Märchen entspricht dem

ferner der Beschreibung einer Reise durch Europa (im Journal *Ciskari*, 1852, I—IV) einer Unterweisung im Christenthume, eines Handbuches für Schüler und andere Werke. — Er starb ungefähr 1725.

[1] Eine Ueberschrift haben die Fabeln oder Märchen in der georgischen Handschrift nicht, daher bezeichnen wir sie nach dem Inhalte.

IX. Kapitel Kalilag we-Dimnag ‚Von dem Affen und der Schildkröte' mit einem übrigen eingeschalteten Märchen ‚Zwei Diebe, der König und der Affe'. Der Fabel des arabischen Originals ‚Der Löwe, der Schakal und der Esel' entspricht das georgische Märchen ‚Der Löwe, der Fuchs und der Esel'. Das sechste Kapitel der grusischen Sammlung fängt mit folgenden Worten an: ‚Von der Eilfertigkeit und der darauffolgenden Reue.' ‚Dem Inhalte nach nähert es sich dem X. Kapitel Kalilag we-Dimnag ‚Von dem Einsiedler und der Liebkosung' in der Uebersetzung des Herrn ATTAJA, aber ausser der Betrachtung über die Notwendigkeit der Enthaltsamkeit, damit man nachher nicht bereuen müsse, ist nur der Anfang des Märchens wiedergegeben ‚Von dem Einsiedler, der Lust bekommen hatte zu heiraten und zu einem anderen Einsiedler gegangen war, um sich in dieser Angelegenheit Rath zu holen'. Dieses Märchen übersetze ich mit den dasselbe begleitenden Betrachtungen, mit welchen die Erzählung als mit einem Muster moralischer Einschaltungen überfüllt ist. Dabei ist zu bemerken, dass der georgische Text überhaupt Ueberfluss an Sentenzen hat und das arabische Original an Schwatzhaftigkeit über ein gewisses Thema bei weitem übertrifft. ‚Das Märchen, von dem Rebhuhn erzählt', also nach der Reihenfolge in meiner Handschrift das fünfzehnte, ist in Kalilag we-Dimnag nicht vorhanden, und das letzte georgische Märchen entspricht der arabischen Fabel: ‚Der Einsiedler, das Lamm und die Diebe' (Kap. VIII, Kalilag we-Dimnag in der Uebersetzung des Herrn ATTAJA). Obgleich die von mir gefundene Handschrift aus dem 18. Jahrhunderte stammt, so ist sie, nach einer Randbemerkung zu urteilen, die Copie[1] einer älteren Abschrift. In der Wiedergabe der Eigennamen und der grammatischen Formen bemerkt man die Spuren einer veralteten Ausdrucksweise. So der Name des Veziers Bidpaja oder Barama, der in der georgischen Uebersetzung des Anvarê Sohäilî gegeben ist (T., 1886, S. 2), hier haben wir in der Form *Baram* (ბარამ) mit dem Aspirat (den Laut ჰ [*h*] vor *r*) *Bahram* (ბაჰრამ). Andere hier er-

[1] S. bei mir weiter unten.

wähnte Eigennamen sind folgende: König Rai; man erzählt die Fabeln Karschona, Kardana (ქარშონა, ქარდანა), Siraky (სირქი). Diesem Namen entspricht in der altsyrischen Version der Name des Mäusekönigs Šîray.[1]

In der Uebersetzung gibt es neupersische Wörter, wie ბიაბანი (= *biabani*) ‚die Wüste' (*bi* = ‚ohne', *âb* = ‚Wasser' + Endung *ân* = ‚wasserlos'). Die Uebersetzung ist dem Grusischen sehr geschickt angepasst und in einer sehr ausdrucksvollen Sprache geschrieben. Es wird nicht selten erwähnt, dass die Veziere georgisch[2] gesprochen haben, was keineswegs die Aechtheit der gefundenen Märchen beweist. Man kann mit Bestimmtheit sagen, dass die Fabeln, welche in die grusische Sprache übersetzt wurden, keine buchstäbliche Wiedergabe des Originals waren. Die arabischen Fabeln von Bidpaj in der Abfassung, in welcher sie im Russischen vorhanden sind, für ein solches Original zu halten, ist schon in der Hinsicht unmöglich, dass das gefundene georgische Bruchstück mit seinen moralischen Betrachtungen, der Anordnung des Materials und den ergänzenden Märchen einen wesentlichen Unterschied von dem Buche Kalilag we-Dimnag darbietet. Ich habe mich auf die Uebersetzung der Märchen beschränkt und habe die Erörterung des Sinnes und der Bedeutung derselben unterlassen. — Das georgische Bruchstück beginnt mit der Uebersetzung des VIII. Kapitels Kalilag we-Dimnag ‚Von den Eulen und den Krähen'. Dieses Kapitel enthält im arabischen Originale acht Märchen, in georgischer Sprache haben sich nur sechs Märchen erhalten, von dem vierten an ‚Der Kaufmann, seine Frau und der Dieb', dann kommen nach der Reihenfolge der Kalilag we-Dimnag ‚Der Einsiedler, die Kuh, der Dieb und der Teufel', ‚Der Blinde (der Zimmermann in Kalilag we-Dimnag) und seine Frau', der in der russischen Uebersetzung des Herrn Attaja in lateinischer Sprache angeführt ist. Darauf wird in dem grusischen Manuscript

---

[1] Rjabynin, Seite XV in dem Vorworte zu ‚Kalilag we-Dimnag'.

[2] Vergl. Attaja und Rjabynin, *Kalilag we-Dimnag*, S. 196: ‚Dieser Einsiedler sprach unter anderem hebräisch.'

das Märchen ‚Der Affe und der Bär' angegeben, das in gewissem Masse der Fabel ‚Von dem Könige der Eulen und der Krähen' entspricht. Im Arabischen schliesst dieses Kapitel mit zwei Märchen, welche auch in der georgischen Uebersetzung vorhanden sind, und zwar: ‚Der Einsiedler und das Mäuschen' und ‚Die schwarze Schlange und die Frösche'. Die sich in dem grusischen Manuscripte daran schliessende Fabel, ‚Der Sperling und die Schlange', fehlt in Kalilag we-Dimnag gänzlich. In dem Kapitel ‚Von dem Affen und der Schildkröte' ist im Grusischen das Märchen ‚Die Diebe, der König und der Affe' angeführt, das in Kalilag we-Dimnag nicht angemerkt ist. Mit dem arabischen Märchen in diesem Kapitel, ‚Der Löwe, der Schakal und der Esel', kann man das grusische Märchen ‚Der Löwe, der Fuchs und der Esel' vergleichen. Aus dem X. Kapitel ‚Von dem Einsiedler und der Liebkosung' hat sich in der georgischen Uebersetzung nur der Anfang erhalten, und die georgische Fabel, ‚die von dem Rebhuhn erzählt wird', ist in Kalilag we-Dimnag ausgelassen, und das letzte Märchen ‚Die Einsiedler, die Diebe und das Lamm' entspricht dem dritten Märchen des VIII. Kapitels der Kalilag we-Dimnag. Ich habe zum Vergleich einige von den Märchen übersetzt, welche sich nach dem Inhalte der Kalilag we-Dimnag nähern, sowie alle Märchen, die in Kalilag we-Dimnag fehlen. Aus der Aufzählung der georgischen Märchen geht hervor, dass eine bedeutende Anzahl derselben in dem VIII. und IX. Kapitel der Kalilag we-Dimnag zu finden ist und dazu mit denselben Erörterungen, welche auch in den Anmerkungen der russischen Uebersetzer aus dem im Vatikan befindlichen Manuscript GUIDI[1] angeführt sind. Es ist bemerkenswert, dass GUIDI seinem Manuscript den Titel ‚(il capitolo) di Behrâm re dei topi' gibt, welchem in der grusischen Handschrift der Name Bahram entspricht. Die Reihenfolge der Märchen in diesem Kapitel ist, wie man bereits bemerken konnte, folgende: nach dem achten Märchen der Kalilag we-Dimnag ‚Die schwarze

[1] Vergleiche z. B. die Anmerkung beim IX. Kapitel ‚von der Schildkröte und dem Affen', daselbst in dem Vorworte LXXXIX.

Schlange und die Frösche' folgt in der grusischen Uebersetzung das Märchen ‚Der Einsiedler, das Lamm und die Diebe', welches im VIII. Kapitel der Kalilag we-Dimnag die dritte Stelle einnimmt. Die zwei ersten Märchen aus diesem Kapitel sind gar nicht mehr vorhanden. Angesichts aller oben angeführten Thatsachen nehme ich an, dass das gefundene georgische Bruchstück der Fabeln von Bidpaj keine Wiedergabe der Sammlung der Kalilag we-Dimnag ist, die wir in russischer Uebersetzung haben. Wie dem auch sei, haben doch die unten angeführten Märchen ein bedeutendes Interesse für diejenigen, die sich mit der Frage über die Schösslinge des Pantshatantra beschäftigen. Wie man aus einer Stelle des Manuscriptes ersehen kann, ist es aus einem vollständigeren Originale übersetzt worden. In dem VI. Kapitel (s. weiter) heisst es: dass der Uebersetzer nur einige Fabeln aus dem Manuscripte übersetzt hat, und das Ende dieses Märchens zeugt davon, dass das jetzt gefundene Manuscript die Copie einer älteren Abschrift ist. Die Bemerkung des Abschreibers: ‚Hier im Originale fehlte', ist ein hinlänglicher Grund zu dieser Meinung.

1. Der Kaufmann, seine Frau und der Dieb.

(Vergl. Kalilag we-Dimnag.)

Es war einmal ein berühmter Kaufmann, der besass ein grosses Vermögen, aber von Gestalt war er hässlich und unansehnlich. Er hatte eine schöne Frau, gleich dem fünfzehntägigen Monde, die verdunkelte (e. stach aus)[1] Sonne und Mond, war mit allen Reizen ausgestattet und wusste (ihrem)[2] Ruhme und Lobe keine Grenzen. Der Mann liebte sie sehr, aber ihr war es unangenehm (e. verursachte Verdruss) ihn zu sehen, auch berührte sie ihn nicht.[3] In einer Nacht

[1] Mit dem Buchstaben e. bezeichne ich das Wort ‚eigentlich', d. h. die buchstäbliche Bedeutung.

[2] In runde Klammern stelle ich die Worte, die im Texte fehlen, aber zum klaren Verständnis in der Uebersetzung nöthig sind.

[3] Von den Worten: ‚er hatte eine schöne Frau' bis ‚auch berührte sie ihn nicht', fehlt in Kalilag we-Dimnag.

schlich sich ein Dieb in ihr Haus; der Mann schlief, aber die Frau war wach. Sie bemerkte den eingedrungenen Dieb, erschrak und schmiegte sich sofort an ihren Mann. Als der Kaufmann aufwachte und sah, dass seine Frau an seiner Seite war, wurde er froh und sagte: O (wüsste ich doch die Ursache) des Glückes und der Freude, dass meine Frau sich mir genähert hat! *Bis jetzt hat mein Schicksal geschlafen* (e. mir nicht gelächelt), *aber nun ist es aufgewacht* (= beflügelt). Als der Kaufmann die Augen aufschlug, erblickte er den Dieb und sagte (zu ihm): *Ich bin glücklich, dass du in mein Haus gekommen bist, Friede deinem Eintritt!* Nimm aus meinem Hause (soviele) Sachen mit, als du willst, denn nur deinem glücklichen Tritte verdanke ich die Annäherung meiner Frau. *Wo warst du bis jetzt? O wärest* (ich wünschte, dass) *du früher gekommen! Der Nutzen dieses Märchens besteht darin, dass es uns zeigt, dass oft vor Furcht ein Feind zum Freunde wird.*[1]

2. Die Kuh, der Einsiedler, der Dieb und der Teufel.

(Vergl. Kalilag we-Dimnag.)

Es war einmal ein frommer Einsiedler, der lebte in der Stadt Bagdad. Seine einzige Beschäftigung bei Tage und bei Nacht waren Gebet und Almosen. Einer seiner Schüler hatte ihm eine Kuh geschenkt; ein Dieb sah diese und wollte sie stehlen. Als der Dieb auf den Raub ausging, begegnete er unterwegs einem Devi (Teufel), der ihm in Gestalt eines Menschen erschien. Der Dieb fragte (ihn): ‚Wohin gehst du und wer bist du?' — Jener antwortete ihm: ‚Ich bin ein Devi und habe Menschengestalt angenommen, weil ein Einsiedler (das ganze) Land (e. Welt) zu seiner Religion bekehrt, indem er es von uns abgewandt hat, und daher suche (jetzt) ich eine Gelegenheit, ihn zu tödten und auf diese Weise die Welt wieder zu erwerben. Das ist jetzt meine Sorge. Da ich auf diesem Wege mit dir zusammengetroffen bin, mich dir eröffnet und die Wahrheit gesagt habe, so sage auch du mir jetzt, wer du bist und wohin du

[1] Die cursiv gedruckten Worte fehlen in Kalilag we-Dimnag.

gehst.' Jener antwortete ihm: ‚Ich bin ein Dieb, und weil der Einsiedler eine gute Kuh hat, will ich ihm dieselbe stehlen.' Der Devi lobte seine Absicht und sagte zu dem Diebe: ‚Da auch du in Feindschaft zu ihm gehst, so habe ich dich sehr lieb, und wir wollen gute Freunde sein.' Nachdem sie hinsichtlich der feindseligen Unternehmungen (e. Feindschaft) gegen den Einsiedler einander ihr Wort gegeben hatten, setzten sie ihren Weg fort und kamen erst abends bei diesem an. Der Einsiedler hatte augenscheinlich soeben sein Gebet beendet und war über dem Buche eingeschlummert. Der Dieb dachte: ‚Wenn der Devi sich dem Einsiedler in der Absicht naht, ihn zu tödten, so wird dieser aufwachen und vor Schreck schreien; der Devi wird verschwinden, und die Nachbarn werden mich fangen. Auf diese Weise kann man die Kuh nicht stehlen.' Der Devi dagegen dachte: ‚Wenn der Dieb die Thür aufmacht, um die Kuh hinauszuführen (zu stehlen), so wird die Thür knarren, der Einsiedler wird aufwachen und schreien. Auf sein Geschrei werden die Nachbarn zusammenlaufen, und ich werde nicht im stande sein, ihn zu tödten.' Der Devi sagte zu dem Diebe: ‚Lass mich erst den Einsiedler tödten, dann wird dir niemand die Kuh streitig machen, und du kannst sie wegführen.' Der Dieb dagegen sagte: ‚Nein, lass mich erst die Kuh stehlen, und dann tödte du den Einsiedler.' Sie fingen an darüber zu streiten und machten einen grossen Lärm. Der Dieb schrie: ‚He, Einsiedler, hier ist ein Teufel, der will dich tödten.' Hierauf rief der Teufel: ‚Einsiedler, hier ist ein Dieb, der will dir deine Kuh stehlen.' Der Einsiedler hörte ihre Stimmen und fing an zu schreien. Die Nachbarn kamen zusammengelaufen, der Dieb und der Teufel entflohen, und die Kuh und der Einsiedler waren (der Gefahr) entronnen.

3. Das Märchen des Veziers. Der Blinde und seine Frau.[1]

Im Lande Harandolien lebte ein Blinder, der war sehr gelehrt und hatte eine schöne Frau. Sie war so schön, dass ihre Augen

[1] ‚Der Zimmermann und seine Frau' in Kalilag we-Dimnag in lateinischer Sprache.

denen einer Gazelle glichen, und mit einem Neigen der Wimpern konnte sie einen Löwen verlocken. Ihre Schönheit und Grazie waren unbeschreiblich. Der Glanz ihrer Gestalt raubte einem Manne die Besinnung und machte eine Rose verdorren. Ihr Mann, der Blinde, liebte sie so, dass er sie keinen Augenblick vermissen konnte. Dem Anscheine nach that seine Frau ihm jeden Gefallen, während ihr Herz anderwärts war: den Kelch der Liebe leerte sie beim Gastmahle mit Anderen. Unter ihren Nachbarn war ein Jüngling, dessen Antlitz glich der Sonne, und von Gestalt der Platane ähnlich, schien er gebadet im Wasser der Unsterblichkeit. Dieser Jüngling und die Frau des Blinden hatten einander flüchtig gesehen, und schon war der Funke der Leidenschaft in ihnen zu heller Flamme aufgelodert; ein ununterbrochener Austausch von Liebesbriefen begann. Jemand erfuhr von ihrer Liebe, ging hin und hinterbrachte sie aus Neid dem Blinden. Dieser begann ihr heimtückisches und vorsichtiges Spiel zu beobachten, um hinter die Wahrheit zu kommen. Eines Tages sagte er zu seiner Frau: ‚Besorge mir Wegkost, ich will an einen anderen Ort ziehen, hier habe ich nichts Wichtiges zu thun. Ich werde auf einige Zeit fortgehen, obgleich es mir schwer fällt, mich von dir zu trennen, wie werde ich ohne dich leben!' Als sie das hörte, stellte sie sich aus List betrübt und vergoss, teils vor Freude, einige Thränen, auch zauderte sie nicht mit der Wegkost, sondern besorgte sie bald. Beim Fortgehen belehrte sie der Blinde: ‚Sei vorsichtig, schliesse die Thür fest zu, damit dir ein Dieb nicht etwas stehle.' Sie versprach unter Schwüren vorsichtig zu sein und, sobald sie den Mann abgefertigt hatte, schickte sie sogleich einen Boten zu ihrem Freunde und liess ihm sagen: ‚Komm in den Garten, die Stunde die Rose zu entblättern ist da.' Jener gab zur Antwort: ‚Erwarte mich, sobald die erste Hälfte der Nacht vorüber ist.' Die Frau war mit dieser Verabredung zufrieden und bereitete sich zu seinem Empfange. Ihr Haus hatte ein geheimes Winkelchen, und dort schlich sich der Blinde hinein. Der Augenblick des Zusammentreffens des Mondes mit der Sonne war gekommen, und beide glühten im Feuer gegenseitiger Liebesergüsse. Der Blinde wartete, bis sie

sich gesetzt hätten; dann horchte er heimlich unter der Tachta (einem türkischen Divan) auf ihre Reden und beobachtete ihr Betragen. Als die Frau einen Blick unter die Tachta warf und daselbst einen Menschen bemerkte, erriet sie sofort den ganzen Sachverhalt und dachte: ‚Das Fortgehen meines Mannes hat seinen Grund in der Aufklärung unserer Kniffe.' Sie sagte leise zu ihrem Gaste: ‚Frage mich laut, wen ich mehr lieb habe, dich oder meinen Mann.' Der Jüngling fragte laut: ‚Wen hast du lieber, mich oder deinen Mann?' ‚Warum fragst du mich, was für einen Sinn hat diese Frage?' Da der Jüngling beharrlich in sie drang, antwortete die Frau: ‚Die Liebe ist verschiedener Art, eine Frau kann sich mit Vielen in Gespräche einlassen, aber für einen Andern eine solche Liebe zu empfinden wie für ihren Mann, ist sie nicht imstande, denn Frau und Mann sind durch Fleisch und Blut verbunden — Seele und Leib werden sich trennen, aber der Bund des Mannes mit der Frau ist unauflösbar. Mag Gott der Herr der Frau keine Freude zu teil werden lassen, die ihren Mann nicht höher schätzt als ihre eigene Seele und ihren Leib, und die nicht bereit ist, ihr Leben für ihn zu opfern.' Als der Blinde seine Frau so reden hörte, war seine Seele von Mitleid durchdrungen, und er sagte zu sich selber: ‚Beinahe hätte ich sie, ohne die Sache zu untersuchen, unschuldig verurteilt und eine gottwidrige That begangen. Wie konnte ich Verdacht schöpfen, während ich ihre Liebe genoss, und sie so viel Ergebenheit und Neigung zu mir hegte! Jetzt wird es besser sein ihr Vergnügen nicht zu stören und ihren ehrlichen Namen nicht zu beschimpfen.' So hielt er sich unter der Tachta verborgen und gab keinen Laut von sich, bis ihr Gelage zu Ende war. Als es zu tagen begann, öffnete der Jüngling die Thür und ging hinaus, während die Frau auf der Tachta einschlief. Der Blinde kroch hervor und setzte sich zu seiner Frau auf den Divan, wobei er ihr Gesicht und Körper mit der Hand betastete. Seine tückische Frau schlug die Augen auf und sagte, als sie ihren Mann erblickte: ‚Welch glücklicher Morgen ist angebrochen, denn mein Mann, der den Kummer meines Herzens verscheucht, ist zurückgekehrt!' Dann sagte sie: ‚Guten Morgen,

Theurer, wann bist du angekommen?' Er antwortete: ‚Als du den fremden Mann umarmtest, kam ich an. Ich verstand, dass du deine leidenschaftliche Liebe zu mir auf ihn ausgiessen wolltest, und ich schonte deinen guten Namen, indem ich jenem Jünglinge nichts anthat. Ich kenne deine Meinung, ich weiss, dass du mir niemand vorziehst und ausser mir mit niemand umgehst. Vergib, dass ich dich in Verdacht hatte. Ich danke Gott, dass ich die Wahrheit erfahren und dich nur in meinem unwürdigen Herzen beschuldigt habe.' Die Frau brachte eben so heuchlerisch einige freundliche Worte hervor, und die Entzweiten versöhnten sich wieder. Der Mann bat um Verzeihung, und die Frau gewährte sie ihm.[1]

4. Das Märchen von den Affen und den Bären.

(Erzählt von Siraka.)

Es war einmal ein herrlicher alter Wald voll erquickender Früchte. Darin hausten eine Menge Affen. Sie hatten diesen Wohnort gewählt, weil die Luft ihrem Organismus zuträglich war. Eines Tages sassen ihre Grossen im Schatten eines Baumes, wobei sie einige Nüsse knackten, andere Mandeln und Feigen aus demselben Garten assen. Ein Bär ging vorüber, sah die versammelten Affen und sprach in seinem Herzen: ‚Wie kommt das? Auf meinen fortwährenden Streifzügen über Berge und Felsen finde ich nur höchst selten eine wilde Birne, während diese hier einen paradiesischen Garten bewohnen und sich beständig an frischen Früchten laben.' Nachdem er das gesagt, ging er mit Gebrüll auf sie los. Als die Affen das sahen, rückten sie ihm alle entgegen, umringten den Bären und überwältigten ihn. Sie prügelten den unglücklichen Bären durch und zwangen den früchtegierigen zur Flucht. Halbtodt rettete er sich vor den Affen, erreichte die Berge und schrie laut auf. Auf sein Geschrei versammelten sich eine Menge Bären und fragten ihn nach der Ursache der Prügelung und seiner Flucht vor den Feinden.

[1] Ich lasse die moralischen Betrachtungen aus, die sowohl am Schlusse dieses Märchens als auch der anderen angeführt sind.

Jener erzählte die Geschichte des unglücklichen Krieges und pries den Wald. Die anderen bemerkten ihm, dass es für einen grossen und halsstarrigen Bären eine Schmach sei, vor Affen zu fliehen; nie sei ihrem Geschlechte dergleichen begegnet, und jetzt müsse dieser üble Ruf schwer auf ihnen lasten. Der Ausweg aus dieser schwierigen Lage bestand darin, dass sie sich alle versammeln, die Affen in einer Nacht überfallen und ihnen das Leben vergiften sollten, indem sie ihnen die Augen schimpflich mit Sand vollstreuten. Während sie zusammenkamen, erhoben sie ein solches Geheul und Geschrei, dass es bis zum Himmel empordrang. Man sollte glauben, ihre Feinde wären Ameisen, und sie selbst Drachen. ‚Sie werden uns nicht entrinnen; sobald wir unsere Kriegswaffen in Bereitschaft haben, werden wir die Krone auf dem Haupte unserer Feinde zerschmettern.' Nach dieser Verabredung rückten die versammelten Bären beim Einbruche der Nacht in den Wald. Es stellte sich heraus, dass der Affenkönig mit den Grossen seines Reiches auf die Jagd gegangen und zur Nacht auf offenem Felde unter freiem Himmel geblieben war. Da die zurückgebliebenen Affen nichts von dem Ueberfall der Bären ahnten, hatten sie ihre gewöhnlichen Plätze eingenommen. Plötzlich erblickten sie das Kriegsheer der Bären, das einem zahllosen Schwarme von Heuschrecken oder Ameisen glich und in geschlossenen Reihen auf sie eindrang. Ehe die Affen zur Besinnung kamen, waren schon eine Menge der Vortrefflichsten unter ihnen gefallen oder so schwer verwundet, dass sie kaum mit dem Leben davon kamen. Die Bären erblickten den wohleingerichteten Wald voll der verschiedenartigsten Früchte. Sie liessen sich daselbst nieder und beruhigten sich, und dem ersten geprügelten Bären übertrugen sie die Oberherrschaft. Alle von den Affen gesammelten Früchte fielen den Bären zu. Am anderen Tage wich die Finsterniss, und es wurde licht auf der Welt. Der König der Affen zog, in Unwissenheit über das Geschehene, dem Walde zu und stiess unterwegs auf das fliehende, verwundete und geprügelte Affenheer. Man berichtete dem Könige das Abenteuer, und als dieser es hörte, rief er betrübt aus: ‚Wehe mir, wenn ich das Erbe und das Familiengut, das ich von

meinen Ahnen habe, verliere und wenn der wohleingerichtete Wald in den Händen der Feinde bleibt!' Die den König umgebenden Grossen und Höflinge fingen an laut zu weinen und zu klagen. Unter ihnen war einer, Namens Maimun,[1] durch Klugheit und Kenntnisse ausgezeichnet, in allen Dingen erfahren, berühmt durch Güte und hochgeachtet. Der König und all die Uebrigen unternahmen nichts, ohne ihn um Rath zu fragen. Als er den König und die Grossen betrübt sah, sagte er: ‚Es ist unnütz sich hier zu betrüben, eure Betrübniss macht ihnen Freude. Ein Mensch, der sich in solcher Lage befindet, muss Gott danken. Der Mensch muss nicht so leicht die Hoffnung verlieren und muss einen Ausweg in der Thätigkeit suchen. Durch Verständnis und gemeinsame Berathung kann man das verbessern und wiedererlangen, was durch Jahrtausende verloren war.' Dem Affenkönige gefiel seine Rede und er fragte: ‚Was sollen wir thun?' Maimun zog ihn auf die Seite und sagte zu ihm: ‚Grosser König, da mein Sohn und viele meiner Verwandten unter den Gefallenen sind, und besonders, da ich Zeuge einer solchen Begebenheit im Leben meines Königs bin, der von seinen Feinden besiegt worden ist, so fragt es sich, warum soll ich am Leben bleiben? — Der Tod ist tausendmal besser als ein solches Leben! Morgen oder übermorgen werden wir alle dem Tode verfallen sein, — zehn Jahre früher oder später — das ist gleichgültig. Ich ziehe den Tod vor, denn je länger ich lebe, desto mehr werde ich sündigen. O könnte ich recht bald sterben und mich auch für meine Verwandten an ihnen blutig rächen!' Darauf geruhte der König zu antworten: ‚Der Mensch begehrt alles für sein Leben, zu seinem persönlichen Vergnügen empfindet er Feindschaft für seine Feinde und Liebe für seine Freunde. Wird wohl die Welt zur Blüte gelangen oder der Zerstörung anheimfallen, wenn du nicht mehr sein wirst? Wenn du nicht auf der Wiese bist, wird wohl die Rose aufblühen oder verdorren!' Maimun versetzte: ‚Dem ist nicht so! Die Ehre ist ein grosser Schatz. Ich wenigstens ziehe den Tod einem solchen Leben vor; was die

[1] Maimun heisst in grusischer Sprache ‚der Affe' (vergl. arab. ميمون).

Anderen meinen, weiss ich nicht. Das Licht meiner Augen — meine Kinder und Verwandten, die mich beweinen, sind todt, und ich soll noch auf Erden wandeln?! Jetzt will ich euch meine Ergebenheit beweisen: ich will einen Dienst übernehmen, der darin bestehen soll, dass ich mich selbst zum Opfer bringe, indem ich den Tod einiger meiner Kameraden und die Wunden der anderen räche. Der Mensch muss auf der Welt mit seinem Namen sterben. Mag mein Tod weder den König noch jemand anderen betrüben; nur beim fröhlichen Gastmahle mag man mein gedenken und den Trauerkelch für mich erheben.' Darauf geruhte der König ihm zu sagen: ‚Auf welche Art du uns eine Wohlthat erweisen willst, hängt von dir ab.' Maimun erwiderte: ‚Ich habe einen Plan entworfen, nach demselben sollen die Bären in der Wüste von Bardasam mit den Flammen des Samum verbrannt werden. Mein Rath ist folgender: Befehlet irgend jemandem, mir die Ohren abzureissen, die Arme und Beine zu brechen und mich in der Nacht am Saume des Waldes auszusetzen. Mag dann der König mit seinem Heere auf zwei Tage aufs Feld ziehen, so wird er, wenn er am dritten Tage wiederkehrt, weder die Feinde noch mich am Leben finden, und ihr werdet ruhig euren früheren Wohnort in Besitz nehmen.'[1] Dieser Plan wurde angenommen. Der König befahl ihm die Ohren abzureissen, Arme und Beine zu brechen und ihn an den Saum des Waldes zu treiben, während er selbst sich mit den Seinigen aufs Feld begab. Maimun schrie die ganze Nacht hindurch bis zum Morgengrauen mit so lauter Stimme, dass sein Geschrei bis an den Himmel drang, und Fels und Schluchten aus Mitleid wiederhallten. Am Morgen kam der Bärenkönig selbst auf sein Geheul heraus und erblickte den vor Schmerz rasenden Maimun. Er erbarmte sich über ihn und begann seine Wunden zu betrachten. Maimun errieth, dass es der Bärenkönig selbst war, dankte ihm, pries ihn und gab ihm geziemende Erklärungen: ‚Ich danke Gott, dass du selbst mit eigenen Augen meinen Zustand gesehen hast! Ich bin der

[1] Das in der Literatur bekannte Thema den Feind zu bestrafen, wird unter Anderem auch bei Herodot angeführt.

Vezier des Affenkönigs, und da ich mit demselben jagte, so war ich in der Nacht eures Ueberfalles abwesend. Am andern Tage begegneten wir den von euch in die Flucht geschlagenen Kriegern, und diese erzählten uns von eurem Besuche. Unser König gab immer auf meine Rathschläge acht und fragte mich auch jetzt auf Veranlassung dieser Begebenheit. Im Gefühl meiner Ergebenheit rieth ich ihm, euch sklavisch zu dienen, sich dem neuen Könige zu unterwerfen und aus seiner Gnade des Friedens zu geniessen. — Der König war mit diesem Rathe unzufrieden, und die Uneinigen fingen an mit mir zu streiten. Der König wurde zornig und befahl mich zu verstümmeln, indem er sagte: Da er ihnen ergeben ist und zu ihren Gunsten spricht, so treibt ihn näher zu ihnen, wir wollen sehen, wie sie ihm helfen werden. So hat mich Gott gestraft, und mein Dienst war vergebens.' Als er das gesagt hatte, fing er an bitterlich zu weinen, sodass der Bärenkönig selbst aus Mitleid für ihn Thränen vergoss, und dann fragte er ihn: ‚Wo sind jetzt die Affen?' Jener versetzte: ‚Es giebt eine Wildnis, genannt Bardasam, dorthin haben sie sich begeben und erwarten jede Minute und Sekunde von überall Truppen. Sie sammeln ein grosses Heer und machen sich bereit euch in der Nacht zu überfallen.' Der Bärenkönig erschrak und sagte: ‚Nun, Maimun, was räthst du, worin findest du das Gegengewicht dieser Absicht, damit mein Heer von ihnen keinen Schaden erleide?' Maimun antwortete: ‚Seid versichert, dass ich bei der geringsten Möglichkeit euch alle dahin führen würde, aber was soll ich thun: ich bin nicht imstande mich zu bewegen.' Darauf geruhte der König zu befehlen: ‚Ich weiss, dass du den Ort ihres Aufenthaltes wohl kennst, und wenn du dich nicht weigerst uns dahin zu führen, so werden wir deine Dienste nicht vergessen: wir werden dankbar sein und dir Möglichkeit verschaffen, an ihnen Rache zu üben. Maimun sagte: ‚Ich kann weder Arme noch Beine gebrauchen, wie soll ich mit euch gehen?' Der Bärenkönig sprach: ‚Darüber werde ich nachdenken und werde suchen es einzurichten.' Er rief, und die Grossen der Bären erschienen. Nachdem er ihnen diesen Umstand mitgeteilt hatte, sagte er: ‚Seid in dieser Nacht bereit, wir werden

unseren Feind überfallen!' Alle waren von der Sorge durchdrungen, die Kriegswaffen vorzubereiten. Sie setzten Maimun auf einen Bären und zogen aus. Maimun zeigte ihnen den Weg. Sie kamen in die Nähe der Wüste Bardasama (?). Diese war wasserlos und so glühend, dass sie die Wolken hätte in Brand stecken können. Er wusste, dass vom Hauche des Samum Erde und Felsen schmolzen, wie Eisen in der Schmiede. Weder lebende Wesen noch Pflanzen blieben in dieser Einöde von seiner verderblichen Wirkung verschont. Maimun sagte: ‚Wollen wir schneller gehen, damit wir bis zum Tagesanbruche unsere Sache verrichten.' Die Bären drangen nach Kräften in der Wüste vorwärts, — sie rannten in ihr sicheres Verderben. Die Sonne ging auf, aber von dem Affenkönige war keine Spur, und Maimun spornte (e. beschleunigte) die Bären durch Betrug zur Eile an, so lange die Sonne noch nicht hoch gestiegen war, deren Strahlen Berge und Thäler entzünden sollten. Wer da aufblickte, brannte wie ein Schmetterling, und wer den Fuss auf die Erde setzte, schmolz wie ein Licht. Als die Sonnenstrahlen an Kraft zunahmen, wurden die Bären matt. Der Bärenkönig fragte: ‚Maimun, was ist das für eine Einöde, in der ein feuriger Wind weht?' Maimun antwortete: ‚O du ungerechtes (Geschöpf)! Diese Einöde heisst Tod. Das, was mit Feuerflammen weht, ist eine solche Kraft, dass, wenn du selbst tausend Seelen hättest, du keine einzige vor ihr retten könntest. Seid versichert, dass dieser Samum sowohl mich als euch in Staub verwandeln wird. Jetzt werdet ihr die Strafe für die Ungerechtigkeit erleiden, die ihr den Affen zugefügt habt.' Während dieses Gespräches erhob sich der Samum, verbrannte Bären und Maimun, und kein einziger rettete sein Leben. Am dritten Tage kehrte der Affenkönig nach der Verabredung in das Erbgut zurück, fand den Wald frei von Feinden und liess sich daselbst nieder. So nahm er abermals das Land in Besitz. Die nächtliche Finsternis war gewichen, und die Morgenröte brach an; der Winter war vorüber, der Frühling kam.

Diese Fabel habe ich erzählt, damit der König verstehe, dass ein Mensch zur Abwendung des Feindes sein Leben zum Opfer bringt.

5. Das Märchen hat der Vezier erzählt. Der Einsiedler und das Mäuschen.

(Vergl. in ATTAJA's Uebersetzung [S. 144] Kalilag we-Dimnag.)

6. Die schwarze Schlange und der Frosch.

(*Ibid.* [S. 147].)

7. Dieses Märchen hat Korschona erzählt. Der Sperling und die Schlange.[1]

An einem Orte hatten zwei Sperlinge unter dem Dache eines Hauses ihr Nest gebaut. Als sie ihre Jungen ausgebrütet hatten, flog bald das Männchen und bald das Weibchen aus, um für die Jungen Futter zu holen. Eines Tages war das Männchen ebenfalls ausgeflogen, Futter zu suchen, und als es abends heimkehrte, sah es sein Weibchen traurig um das Nest herumgehen und zwitschern. Das Männchen fragte: ‚Was ist die Ursache deines Verdrusses? In welchem Zustande sehe ich dich?' Das Weibchen antwortete: ‚Ein Dorn ist mir ins Herz gedrungen (d. h. mich hat ein Kummer heimgesucht), daher vergiesse ich trostlos Thränen. Ich weine und härme mich ab infolge dessen, dass ich kurze Zeit an einem anderen Orte gewesen bin; als ich wiederkam, sah ich, dass eine Schlange meine Jungen aufgefressen hatte. Ich sagte zu ihr: Schlange, wie gross deine Kraft auch sei, fürchte doch den ohnmächtigen Feind; ist er auch nicht imstande, dir etwas anzuthun, so werden dich seine Flüche ins Grab bringen. Die Schlange antwortete: Deine Flüche werden mich nicht umbringen, aber ich bemerkte ihr: Hüte dich, da ich und mein Gatte uns gegen dich mit der Feindschaft gürten (vom Gefühle der Feindschaft durchdrungen) an dir Rache üben und dir Schaden zufügen werden, soviel wir können. Die Schlange lachte und sagte: Wenn dein Feind sich nicht vor dem Löwen fürchtet, wie wird er denn vor dir erschrecken? Ich rief um Hilfe und

[1] Dieses Märchen ist in ATTAJA's russischer Uebersetzung der Kalilag we-Dimnag nicht vorhanden. Es ist in der mündlichen Literatur der Grusier bekannt.

weinte, aber einen Verteidiger fand ich nicht. Diese grausame (e. ungerechte) Schlange hat meine Jungen aufgefressen und liegt daselbst im Neste.' Das Männchen hörte das und sein Herz entbrannte vor Zorn. In dieser Zeit zündete der Hausherr einen Docht an, um Feuer anzumachen. Der Sperling flog herab, ergriff den brennenden Docht und trug ihn in sein Nest. Als der Hausherr das sah, nahm er einen Karst und fing an das Dach abzubrechen. Er durchspaltete es dem Neste gegenüber, von wo die Schlange, sich vor dem Feuer (rettend), den Kopf hervorstreckte; der Hausherr schlug sie mit dem Karst, die Schlange hatte keine Zeit sich zu retten und starb sogleich.

Der Nutzen, den dieses Märchen bringt, ist, dass die Schlange ihren Feind für ohnmächtig hielt, seine Jungen auffrass und sich daselbst (im Neste) ohne weiteres niederlegte, und jener ohnmächtige Feind führte ihn (den Hausherrn) her, ihr den Kopf abzuschlagen; das heisst, wie schwach der Feind auch sei, halte ihn für stärker und nimm dich vor ihm in acht.

Märchen, erzählt von Kardana.[1] Die zwei Diebe, der König und der Affe.

Im Lande Kischmir, erzählt man, lebte ein König, der sehr edel, berühmt und (unermesslich) reich war. Dieser König hatte einen Affen, den er sehr liebte; sogar in der Nacht trennte er sich nicht von ihm: im Schlafzimmer hielt der Affe bei ihm Wache. Einmal ging ein kluger Dieb vom Lande in die Stadt, um einen Diebstahl zu verüben. In der Stadt angekommen, hielt er zwei, drei Tage Umschau und stellte Beobachtungen an. In einer Nacht trieb er sich herum und suchte etwas zu stehlen. Da begegnete ihm ein dummer Dieb und er fragte ihn: ‚Bruder, wer bist du und wohin gehst du?' Der dumme Dieb antwortete: ‚Ich gestehe es dir, ich gehe stehlen.' Der kluge Dieb sagte: ‚Wir beide sind mit einander nicht bekannt,

[1] Ein Märchen, das in das Kapitel vom Affen und der Schildkröte eingeschaltet ist (vgl. Attaja, S. 112 und d. folg.). In Herrn Attaja's Uebersetzung fehlt dieses Märchen.

aber da wir dasselbe Handwerk betreiben, wollen wir Kameraden sein, und was Gott uns gibt, werden wir auf die Hälfte teilen. Jetzt sage mir nur, in welchen Stadtteil sollen wir gehen und in wessen Haus uns schleichen?' Der dumme Dieb sagte: ‚Der Aelteste dieser Stadt hat einen grossen gefesselten Esel an der Kette. Zwei Menschen bewachen ihn. Erst wollen wir den stehlen, dann kenne ich eine Glasfabrik, dort werden wir Glas nehmen, den Esel beladen, es aufs Land bringen und dort verkaufen.' Dem klugen Dieb gefiel dieser Rath ebenso wenig, wie der Weg zum Stehlen, und er fing an eine Ursache zu suchen, seinen Kameraden loszuwerden, aber unterdessen wurden sie von der Stadtwache überrumpelt. Der kluge Dieb entfloh, aber der dumme wurde verhaftet und gefragt, wohin er gehe. Er antwortete: ‚Ich will dem Aeltesten den Esel stehlen, ihn mit Glas beladen und fortführen.' Die Wächter lachten und sagten: ‚Du bist ein braver Kerl, ein guter Dieb! Das heisst Diebstahl! Bei dem Esel steht eine Wache von zehn bis zwölf Mann, und hundert gläserne Gegenstände kannst du für einen Rubel (?) haben, und du bist deswegen in solch ein Elend gerathen. Wenn du schon die Absicht hattest zu stehlen, so solltest du in des Königs Haus gegangen sein. Ein Mensch mit gesundem Verstande begreift, dass er für seine Arbeit belohnt werden muss.' Nachdem sie das gesagt hatten, banden sie ihm die Hände zusammen und führten ihn fort. Der kluge Dieb sass in der Nähe und hörte ihr Gespräch an, ihn brachten die Reden der Wächter auf einen schlauen Gedanken. ‚Diese Wache, sagte er, ist mein Feind, aber sie hat mich auf einen guten Gedanken gebracht.' So denkend, ging er sachte zum Hause des Königs. Er durchbrach von unten die Wand, drang in das Schlafzimmer des Königs und bemerkte, dass viele kostbare Steine zerstreut um ihn her lagen. Er bemerkte ebenfalls, dass ein Affe in der Nähe des Königs sass und wachte. Bei seinem Anblick wurde der Dieb nachdenklich und fing an etwas auszusinnen. Plötzlich bemerkte er, dass einige Ameisen sich von der Decke herabliessen und dem Könige auf die Brust fielen. Der Affe sah das, war betrübt und dachte: ‚Aus Eifer für meinen König schlafe ich weder am Tage noch in der

Nacht, und sind denn diese es wert, ihn zu berühren? Ich werde ihnen das Todtenamt halten. Er zückte seinen Dolch, um auf der Brust des Königs die Ameisen zu zerhauen. Plötzlich rief ihm der kluge Dieb zu: ‚Was machst du?' sprang hinzu und hielt die Hand zurück, in welcher der Affe den Dolch hatte. Indessen erwachte der König und fragte den Dieb: ‚Wer bist du?' Jener antwortete: ‚O angebeteter König, ich bin ein Feind und wollte die Schätze des Königs rauben, und wenn ich sogar etwas genommen hätte, so hätte ich dem Könige doch keinen grossen Schaden zugefügt, aber ich habe soviel Verstand, zu begreifen, dass der König von Gott eingesetzt und für den Menschen eine unantastbare Person ist. Ich bin ein Feind, aber ich bin klug, und der Affe ist dein Freund, aber er ist dumm, es fehlte nicht viel, so wäre ein Unglück geschehen.' Als der König das hörte, dankte er Gott und sprach: ‚Wenn Gott will, so kann er einen Feind zum Freunde und einen Freund zum Feinde machen.'

Sechstes Kapitel. Von der Eilfertigkeit und der darauf folgenden Reue.[1]

Gleich nach der Aufforderung des Königs Rai an den Vezier ‚Das Märchen von der Eilfertigkeit und der darauf folgenden Reue' zu erzählen und nach den sich daran schliessenden Betrachtungen über dieses Thema, findet sich im grusischen Texte eine Stelle, die darauf hinweist, dass der Uebersetzer nur einige Fabeln aus dem vorliegenden Originale übersetzt hat. ‚In diesem Kapitel waren viele Märchen, von denen folgendes über den Einsiedler berichtet', lautet die Anmerkung des Uebersetzers. Und hier ist auch das Märchen:

Es war einmal ein frommer Einsiedler, ein ausserordentlicher Asket. Gegen das Ende seines Lebens bekam er Lust zu heiraten. Er ging zu einem andern Einsiedler und fragte ihn: ‚Was sagst du dazu, dass ich heiraten will?' Jener antwortete: ‚Du thust recht, wenn

[1] Vgl. in der Uebersetzung des Herrn Attaja, Kap. x, ‚Von dem Einsiedler und der Liebkosung'.

du heiratest. Wer heiratet, reinigt sich von seinen Sünden und bewahrt besser den Glauben; er wird reich und ihm wird ein lieber Sohn geschenkt. Nicht eher leuchtet das Licht der Zufriedenheit dem Manne, als bis er eine Frau im Hause hat, die ihm die Kerzen anzündet. Du gedenkst dein Glück zu begründen. Aber suche ein gutes Weib zu bekommen und unpassendes Gerede zu vermeiden.' Jener fragte: ‚Was für ein Frauenzimmer muss man denn zum Weibe nehmen?' Dieser erwiderte: ‚Nimm dir eine Frau, welche die meisten Kinder gebiert, ihren Mann standhaft liebt, Sünden und Tadel vermeidet. Wenn der Mann sich eine reine Braut heimführt, nehmen Tag und Nacht an Helligkeit zu. Eine gute Frau gibt jugendliche Kraft. Glücklich ist derjenige, der eine gute Frau hat! Eine gute Frau macht die Herzenswunden heilen.' Er fragte ihn: ‚Welcher Frauen Freundschaft soll ich meiden?' Jener antwortete: ‚Von dreierlei Frauen. Zu der ersten Art gehören verheiratete Frauen, die von ihren Männern durch den Tod derselben oder durch Scheidung getrennt sind. Eine solche Frau wird immer von der Erinnerung an den ersten Mann umschwebt. Zu der zweiten Art gehören Frauen mit reicher Mitgift: sie werfen diese oft dem Manne vor. Die dritte Art Frauen sind solche, die Krankheiten erdichten und verstellt zu ächzen anfangen, sobald der Mann in ihr Zimmer tritt. Eine solche Frau zu sehen, ist des Mannes Tod; eine böse Frau im Hause eines guten Mannes, macht dieses zur Hölle. Jener fragte, wie alt die Frau sein solle, die man wählen müsse.' Er antwortete: ‚Sie muss jung und schön sein, damit der Mann sich mit ihr ergötze . . . .'

Nach diesen Worten bricht das Märchen ab, und man liest am Rande die Bemerkung: ‚Im Originale (d. h. in der Abschrift) fehlte hier . . .'

15. Märchen, vom Rebhuhn erzählt.[1]

Man wollte einen Mann zum Richter machen, er aber weinte. Ein anderer sah ihn und sagte: ‚(Sonderbar), warum weint er, wenn

[1] Ist in der Uebersetzung des Herrn ATTAJA nicht vorhanden.

man sich freuen muss.' Jener antwortete: ‚Worüber soll ich mich freuen, — die Stunde meiner Verdammnis (zu ewigen Qualen) ist gekommen: wenn ein Kläger kommt und jemand fälschlich anklagt, wer von ihnen Recht und wer Unrecht hat. Man wird mich durch Bestechung zwingen ungerecht zu richten oder zu betrügen, oder es kann geschehen, dass jemand zwei-, dreimal klagt, und ich werde die Entscheidung seines Processes einem Anderen übertragen, und dieser wird ihn ungerechterweise kränken! Ich sehe aus dem Allen Schaden für mein Seelenheil voraus. Wenn ein Richter sich hat bestechen lassen, so unterscheidet er nicht mehr den Gerechten von dem Schuldigen, von ihm wird nur mehr Aergernis kommen, und im zukünftigen Leben wird ihm auch nichts Gutes zu teil werden. — Gott sei Dank, dass du kein Schacherer und kein ungerechter Richter bist; ich bin überzeugt, dass du richtig entscheiden wirst, und wer die Entscheidung unserer Klage nicht erfüllt, den ziehe zur Rechenschaft.' Darauf sagte die Katze: ‚Ersinnet keine Lüge aus gegenseitiger Feindschaft, redet die Wahrheit, rottet nicht aus dem Herzen das Gefühl der Gerechtigkeit aus, damit Gutes mit Gutem vergolten werde. Gross und Klein achtet höher als euch selbst und mit dem, was ihr nicht annehmen wollt, vergeltet auch nicht Anderen.' Die Katze sprach grusisch, alles in dieser Art arglistig und schlau; als sie sich getrauten ihr zu nahen, ergriff sie beide mit einer Bewegung der Pfote (e. Hand). Wie sie nach ihrem Fleische gierig gewesen war, so sättigte sie sich jetzt daran. Fasten und Seelenrettung unternahm sie in böser Absicht und zu Frevelthaten.

Dieses Märchen habe ich erzählt, um zu zeigen, dass man niemals einem Zänker und bösen Menschen trauen muss.

Ohne dieses Märchen fortzusetzen, kann man nach dem angeführten Anfange sehen, dass es ein Bruchstück einer unbeendeten Fabel ist, mit undeutlichem Inhalte und ohne Zusammenhang mit der vorhergehenden Erzählung. Wenn man darnach urteilt, dass weiter darin des Eulenkönigs und der Krähe erwähnt wird, so lässt sich vermuten, dass sie sich an das VIII. Kapitel der Kalilag we-Dimnag anschliesst.

Ohne Zusammenhang erscheint dieses Bruchstück deshalb, weil vor demselben, wie die Anmerkung des Uebersetzers lautet, in der Abschrift, von welcher er die Copie genommen hat, eine bedeutende Lücke war. Diese Lücke hat auch das letzte Märchen beeinträchtigt, das in der georgischen Handschrift angeführt ist.

Ein textus ornatior der Anekārthadhvanimañjarī.

Von

Theodor Zachariae.

Die Anekārthadhvanimañjarī,[1] ein kleines homonymisches Wörterbuch, das dem Mahākṣapaṇaka zugeschrieben wird, gehört zu den Wörterbüchern, deren Ueberlieferung als sehr mangelhaft bezeichnet werden muss. Die Handschriften und Ausgaben weichen mit Bezug auf die Zahl der Kapitel,[2] die Zahl und die Reihenfolge der anekārtha sowie mit Bezug auf die Erklärung der einzelnen Wörter so stark von einander ab, dass es nicht leicht sein dürfte, das Werk in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen. Ein Commentar zur Anekārthadhvanimañjarī, der von unschätzbarem Werte sein würde, scheint nicht zu existieren. Ich selbst habe daher den früher gehegten Plan, eine neue Ausgabe des Werkes zu veranstalten, aufgegeben. Die folgenden Bemerkungen über die mir bekannten Ausgaben und Handschriften sollen nur einem zukünftigen Herausgeber die Arbeit erleichtern und zugleich auf eine interessante Erweiterung des Werkes aufmerksam machen.

Von den Ausgaben scheint die älteste die zu sein, die in dem *Catalogue of the Library of the India Office,* vol. II, part I (London

[1] Genaueres über dieses Werk findet man in meiner Abhandlung über die indischen Wörterbücher (in Bühlers *Grundriss* I, Heft 3 B) § 13. Im Folgenden kurz als ‚Grundriss' citirt.

[2] Die echte Anekārthadhvanimañjarī enthielt ohne Zweifel nur drei Kapitel, einen ślokādhikāra (Wörter, deren Erklärung einen ganzen śloka beansprucht), einen ardhaślokādhikāra und einen pādādhikāra.

1897), p. 4 angeführt wird. Sie erschien in Jeypore im Jahre 1851 und besteht aus eilf Blättern. Ich habe diese Ausgabe nie zu Gesicht bekommen. Wahrscheinlich ist sie nichts weiter als ein Abdruck einer vielleicht schlechten Handschrift. Es ist bekannt, dass die indischen Ausgaben von Sanskrittexten diesen Namen vielfach gar nicht verdienen. Eine zweite Ausgabe der Anekārthadhvanimañjarī ist im Dvādaśakośasaṃgraha enthalten, und zwar wie es scheint in einer doppelten Recension. Der Dvādaśakośasaṃgraha ist nämlich zweimal erschienen, einmal Benares 1865, und dann wieder Benares 1873 (s. *Grundriss* § 8, S. 17 und KLATT ‚Indische Drucke' *ZDMG.* 35, 197 unter Medinīkara). Die Ausgabe der Anekārthadhvanimañjarī von 1865 ist mir nicht bekannt; doch vermute ich, dass sie mit der von PAVOLINI[1] benutzten identisch ist. Wenigstens gibt PAVOLINI an, dass sein Exemplar ein viertes Kapitel, einen ekākṣarakośa, enthalte; dieses Kapitel fehlt aber in der mir vorliegenden Ausgabe von 1873. Wie weit die Ausgaben im Uebrigen von einander abweichen, kann ich nicht feststellen. Wer beide Ausgaben benutzen kann, wird vielleicht finden, dass sie sich nur in Bezug auf die Reihenfolge der Verse, nicht in den einzelnen Lesarten unterscheiden. Jedenfalls aber gilt das, was PAVOLINI S. 175 von seiner Ausgabe sagt: l'edizione di Benares è tutt' altro che corretta, ebenfalls von der mir vorliegenden.

Eine dritte — oder wenn man will vierte — Ausgabe ist im Saṃskṛtakośayugmam, Karācī 1867, enthalten (s. *Grundriss* §§ 8 und 13). Der Text besteht hier aus 211 śloka. Von einzelnen guten Lesarten abgesehn ist diese Ausgabe unbrauchbar. Nicht einmal die Wörter, um deren Erklärung es sich handelt (die anekārtha), sind immer richtig überliefert. So lautet die letzte Verszeile des ganzen Werkes: *makaraḥ komale kānte makaro yuddhasaṃghayoḥ*. Da der Halbvers zum pādādhikāra gehört, so müssen hier zwei verschiedene Wörter, nicht ein einziges Wort (*makara*), erklärt

[1] Due recensioni inedite dell' Anekārthadhvanimañjarī di Mahākṣapaṇaka: *Giornale della Soc. As. Italiana*, vol. v, p. 175—182. Vgl. dazu auch EGGELING, *Catalogue of the Skr. Mss. in the Library of the India Office*, p. 290 b.

werden. Mithin kann *makara* höchstens einmal richtig sein, entweder im ersten oder im zweiten pāda. Im ersten pāda ist aber wahrscheinlich *kamara*, im zweiten *samara* für *makara* einzusetzen.

Endlich ist die Anekārthadhvanimañjarī auch in der grossen Compilation von BOROOAH, dem Nānārthasaṃgraha, Calcutta 1884, enthalten (*Grundriss* § 8). Auch von dieser Ausgabe — wenn man sie mit diesem Namen bezeichnen will — ist nicht viel Gutes zu sagen. Ich komme darauf zurück.

Wenden wir uns jetzt zu den Handschriften. Eine ganze Anzahl von Handschriften führt AUFRECHT im *Cat. Cat.* I, 19. II, 4 auf. Indessen von diesen Handschriften sind nur wenige so ausführlich beschrieben worden, dass man sich ein genaues Bild von ihrer Beschaffenheit machen könnte.[1] Eine Ausnahme bilden die Berliner und die Londoner Handschriften. Vgl. über die Berliner Handschriften WEBERS *Verzeichniss* II, S. 254 ff. und P. E. PAVOLINI, *Giorn. della Soc. As. Italiana* V, 175—182. PAVOLINI, der sich durch die Mitteilung der Varianten ein Verdienst erworben hat, fällt über diese Hss. kein günstiges Urteil. Die Londoner Hss. sind sorgfältig beschrieben in EGGELINGS *Catalogue*, p. 290 f. Nach den von EGGELING gegebenen Auszügen zu urteilen, scheint die Hs., die er an die Spitze gestellt hat (Nr. 1029), recht gut zu sein.[2] Dies schliesse ich aus der Fassung des vorletzten pāda:

kamaraḥ komale kāmye.

Dass der anekārtha (*kamara*) hier richtig überliefert ist, ergibt sich für mich aus der Uṇādigaṇavivṛti des Hemacandra 397, wo *kamara* mit *komala* und *kānta* (ausserdem mit *mūrkha*, *kārmuka* und *caura*) erklärt wird. Ich glaube nicht, dass sich diesem Zeugniss gegenüber die Lesarten der Ausgaben und der bisher genauer beschriebenen Hss. werden aufrecht erhalten lassen. Die Berliner Hss. bei WEBER *Verz.* II, 255 bieten *makāraḥ komale kāṃte* und *sukaraḥ*

[1] Von der Handschrift ‚Jac. 696' bei AUFRECHT I, 19, a vermag ich nach früher gemachten Notizen anzugeben, dass sie 94 + 67 + 19 = 180 śloka enthält.

[2] Falsch ist z. B *aṅge* II, 2. Man corrigiere *aṭṭe*.

komale kāvye;[1] die Karāčī-Ausgabe hat *makaraḥ komale kānte* (wie bereits oben angeführt); die Ausgabe im Dvādaśakośasaṃgraha (von 1873) III, 23 *makaraḥ komale kāvye;* am weitesten von der ursprünglichen Lesart entfernt sich BOROOAH S. 461 *sugamaḥ komale kāvye* (!). BOROOAH hat, ausser der Ausgabe im Dvādaśakośasaṃgraha, nicht weniger als vier Hss. für seine Compilation zu Rate gezogen. Aber entweder waren seine Hss. ungenügend — dann hätte er besser gethan, die Anekārthadhvanimañjarī von seiner Compilation ganz auszuschliessen —; oder er hat seine Quellen ohne die nöthige Kritik benutzt (vgl. *GGA.* 1885, S. 370 ff.). Jedenfalls würde sich ein europäischer Herausgeber niemals so schlimme Fehler zu Schulden kommen lassen, wie sie BOROOAH, nur zu oft, begangen hat. Er lässt den Mahākṣapaṇaka auf S. 118 *kaivarta* mit *kaivarta* erklären. Das ist unmöglich richtig;[2] sagt doch BOROOAH selbst, Notes p. 20, dass ‚the same word is not used in explaining'. Auf S. 456 lesen wir: *sāyakau vāṇamārgaṇau.* Das hiesse also: *sāyaka* bedeutet ‚Pfeil' und ‚Pfeil'. Der Lexikograph will aber dem Worte *sāyaka* zwei verschiedene Bedeutungen beilegen. Richtig daher die Karāčī-Ausgabe III, 19: *sāyakāv asimārgaṇau.* Unter *vaṃśa* S. 367 führt BOROOAH zwei Citate aus der Anekārthamañjarī an. Das erste lautet:

Merau vṛkṣaviśeṣe ca vaṃśaśabdas tu kārmuke.

Man setze *marau* für *Merau* und *dhanva(n)* für *vaṃśa* ein und stelle das Citat unter *dhanvan* S. 214. Das Citat *śrīkaṇṭhaḥ sthāvaraṃ sthāṇuḥ* unter *śrīkaṇṭha* S. 435 muss unter *sthāṇu* S. 471 gestellt werden (richtig EGGELING, *Cat.* 290 b, 1 *śrīkaṇṭhasthāvarau sthāṇū*). Für *harau vajramaheśvarau* S. 477 ist *hīrau vajra*° zu lesen. Das Citat gehört also unter *hīra* S. 482.

Ich wende mich jetzt zu vier Handschriften, die bis jetzt noch nicht genauer beschrieben worden sind. Ich liess sie mir vor einiger Zeit aus Puna kommen, in der Hoffnung, dass sie für eine neue Aus-

[1] Ich weiss nicht, warum PAVOLINI, S. 178 diese Varianten nicht gegeben hat.

[2] Man lese bei BOROOAH: *dhīvare 'pi ca kaivartaḥ.* Vgl. PAVOLINI, S. 178, Z. 10.

gabe der Anekārthadhvanimañjarī von wesentlichem Nutzen sein würden. Es sind die Hss.: Nr. 329 der Sammlung von 1875—76, Nr. 270 der Sammlung von 1880—81, und Nr. 843 und 839 der Sammlung von 1887—92. Die erste Hs., Nr. 329, stammt aus Kaschmir. Sie ist in Śāradāschrift, auf Papier, geschrieben und umfasst — nach meiner Rechnung — im Ganzen 164 śloka. Da nun unser Werk in den Unterschriften der einzelnen Kapitel als Kāśmīrāmnāya[1] bezeichnet wird, so sollte man meinen, dass eine aus Kaschmir stammende, in dem eigentümlichen kaschmirischen Alphabet geschriebene Hs. einen korrekten, zuverlässigen Text bieten müsste. Das ist aber keineswegs der Fall. Ja noch mehr. Es findet sich einmal *kalpa* für das richtige *kalya* geschrieben. Danach scheint es fast, als habe der Schreiber eine Devanāgarī-Vorlage gehabt: im Devanāgarī können *kalpa* und *kalya* leicht verwechselt werden, in der Śāradāschrift ist eine Verwechslung der Gruppen *lp* und *ly* nahezu unmöglich. Ist aber die Hs. von einer Devanāgarīhandschrift abgeschrieben, so kann sie auf keine besondere Beachtung unsererseits Anspruch erheben. Im Uebrigen verweise ich auf BÜHLER's *Detailed Report*, p. XXI. CXL.

Nr. 270 (KIELHORNS *Report*, Bombay 1881, p. 66) trägt das Datum Saṃvat 1568 und umfasst, nach der Zählung der Handschrift, 94 + 87 + 19 = 200 śloka. Am Rande der Blätter werden Korrekturen und Varianten gegeben. Wie bei einer Hs. älteren Datums zu erwarten, ist hier der Text in leidlich korrekter Gestalt überliefert. Doch finden sich zumal auf den letzten Blättern eine ganze Anzahl von augenfälligen Fehlern.

Nr. 843 ist eine moderne, sehr fehlerhafte, durchaus wertlose Handschrift. Es lohnt nicht, eine nähere Beschreibung davon zu

[1] Vgl. BHANDARKAR, *Report* für 1882—83, p. 11: the work is referred to the Kāśmir āmnāya or Kāśmir literature. Dazu bemerkt BÜHLER *Ind. Ant.* XIV, 63: The remarks (p. 11) on the Anekārthadhvanimañjarī of Mahākṣapaṇaka (Class. VII, Nr. 199) might have been completed by a reference to my Kaśmīr Report, p. 76, and to the Kaśmīr MS., Nr. 329 of 1876—77. It would thereby have become evident that the work really belongs to the Kāśmīraka āmnāya.

geben. Nur das sei bemerkt, dass der Text hier in einer erweiterten Gestalt [1] vorliegt. Im ersten Kapitel umfasst die Erklärung eines anekārtha in der Regel zwei śloka! Auf dem Umschlag der Hs. wird 327 als die Gesamtzahl der śloka angegeben. Nach PETERSON, *Fourth Report*, List of MSS. p. 32, soll der Text mit einer *ṭippaṇī* versehen sein. Diese *ṭippaṇī* besteht jedoch nur aus allerdings zahlreichen, aber unbrauchbaren Glossen.

Nr. 839 enthält ebenfalls eine Erweiterung der ursprünglichen Anekārthadhvanimañjarī, eine Erweiterung, die es wohl verdient, etwas näher ins Auge gefasst zu werden. Es handelt sich für uns darum, die Quellen bloszulegen, aus denen der Compilator geschöpft hat, und die Art und Weise, wie diese Quellen benutzt worden sind, kennen zu lernen.

Die Hs. umfasst 39 Blätter [2] und ist sehr schön und deutlich geschrieben. Hie und da finden sich kleinere Lücken. Das Werk heisst in den Unterschriften der einzelnen Kapitel: Anekamañjarī oder Anekadhvanimañjarī. Der Name des Mahākṣapaṇaka wird nirgends genannt. Auch der Compilator des vorliegenden Textes nennt sich nicht. Ich bezeichne ihn kurz als den Compilator oder Anonymus. Dass er ein Jaina war, liegt auf der Hand. Es ergibt sich z. B. daraus, dass er *niśītha* = *Jainasiddhānta* setzt.

Der Text ist durchweg mit sehr zahlreichen, zwischen den Zeilen stehenden Glossen in Sanskrit oder bhāṣā versehen. Die an-

[1] Auch andere Wörterbücher haben sich Erweiterungen gefallen lassen müssen. Es gibt oder gab einen Bṛhadamarakośa, einen Bṛhadabhidhānacintāmaṇi, eine Bṛhaddhārāvalī; vgl. AUFRECHT, *Cat. Oxon.* 185 ff. 191 b; *ZDMG.* 28, 115. Eine Erweiterung (un ampliamento, PAVOLINI S. 181) der Anekārthadhvanimañjarī scheint auch in der Hs. vorzuliegen, die in den *Notices of Skr. MSS.* IV, 28 kurz beschrieben wird: die Zahl der śloka soll 436 betragen. Aber ist dieser Angabe zu trauen? Auffällig ist jedenfalls, dass der dritte adhikāra nur aus 34 śloka besteht: genau so viel śloka hat die Benares-Ausgabe (PAVOLINI S. 176). Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, dass die Anekārthamañjarī nach den *Notices* IV, 28 ‚a vocabulary of Synonyms' ist!

[2] Die letzte Seite (39 b) der Handschrift enthält den Anfang des Śabdabhedaprakāśa.

ekārtha sind hinter den Versen oder Versteilen, worin sie erklärt werden, ausgehoben. Ausserdem findet sich ein Verzeichniss der anekārtha auf dem Rande der meisten Blätter. Diese kleinen Indices sind aber wenig zuverlässig.

Die Handschrift beginnt mit dem Jainadiagramm und zwei Einleitungsversen, die wörtlich so lauten:

Oṃ namaḥ Śāradāyo (°yai) sāradāyai natātmanām |
yatprasatteḥ sumūrṣopi labhate rājahaṃsatām ‖ 1 ‖
śabdāmbhodhir yato 'nantaḥ kutopy āgamasaṃbhavāt |
svānumānaikamānāya tasmai vāgātmane namaḥ ‖ 2 ‖

Von diesen zwei Versen abgesehen, umfasst das Werk — nach meiner Berechnung — 640 śloka. Im ersten Kapitel nehmen einige Wörter für ihre Erklärung mehr als einen śloka ($1^1/_2$—2 śloka) in Anspruch. Die Zahl der anekārtha beläuft sich auf 1109. Doch ist zu bemerken, dass einige von diesen anekārtha (etwa ein Dutzend) zweimal, an verschiedenen Stellen des Werkes, erklärt werden, wobei der Compilator teils derselben Quelle, teils verschiedenen Quellen folgt.[1] Es sei schon hier auf die Nachlässigkeit und Unachtsamkeit, womit der Compilator gearbeitet hat, aufmerksam gemacht.

Drei Hauptquellen sind es, die der Compilator für sein Machwerk excerpiert hat. Zunächst die Anekārthadhvanimañjarī. Aus diesem Werke stammen 274 anekārtha nebst ihren Erklärungen. Doch ist diese Berechnung nur annähernd richtig, da es in einigen Fällen nicht ganz klar ist, welcher von seinen Quellen sich der Compilator angeschlossen hat. Das erste Kapitel enthält von diesen 274 Wörtern: 88, das zweite: 125, das dritte: 61 Wörter. Danach lässt sich der Umfang des MS. der Anekārthadhvanimañjarī, das dem Compilator vorlag, wie folgt berechnen: Kap. I enthielt 88, Kap. II rund 62, Kap. III rund 15 śloka; das ganze MS. bestand demnach aus 165 śloka (vgl. die Tabelle bei PAVOLINI S. 176). In Wirklichkeit

[1] So erklärt er *kamara* II, 24 (*kamaraḥ kāmuke mūrkhe komale kāntacaurayoḥ*) und dann wieder III, 9 (*kamaro mṛdukāmyayoḥ*). Die Quellen für diese beiden Artikel ergeben sich aus meinen Ausführungen oben S. 327.

dürfte der Umfang des MS. grösser gewesen sein. Der Compilator hat von den Wörtern, die ihm in seinem MS. vorlagen, einige (soviel ich sehe) ganz ausgelassen, einige hat er, aus unbekannten Gründen, im Anschluss an andere Quellen erklärt. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich annehme, dass das MS. des Compilators nicht mehr und nicht weniger śloka enthielt als die meisten der bekannten MSS. und Ausgaben, also gegen 200 śloka.

Die einzelnen Kapitel beginnt der Compilator immer mit den Wörtern, die er der Anekārthamañjarī entnahm, wobei er auch die Reihenfolge der Wörter, wie sie in diesem Werke vorliegt, ziemlich genau innehält:[1] nur werden die Wörter der Anekārthamañjarī beständig von Wörtern unterbrochen, die aus anderen Quellen stammen. So beginnt Kap. 1 mit der Erklärung von *śiva gaurī hari madhu kṣudra vāha hara jīva bhāva hasra kutha mīra kutapa kilviṣa go.* Von diesen Wörtern sind vier (*jīva hasra mīra kilviṣa*) anderen Quellen entlehnt — den Quellen, die wir alsbald kennen lernen werden.

Wie man schon aus der eben angeführten Wortreihe sehen kann, ist bei dem Compilator von einer rationellen Anordnung der Wörter keine Rede. Wie es scheint, wollte er sein Original, in dem die Wörter nur nach dem Umfang ihrer Erklärung geordnet sind, nachahmen oder gar übertrumpfen. Es ist schlechterdings nicht abzusehen, weshalb er z. B. *mīra* zwischen *kutha* und *kutapa* gesetzt hat.

Wie verhält sich nun der Anonymus im Einzelnen zu seinem Original? Kann man sein Machwerk für eine kritische Ausgabe der Anekārthamañjarī verwerten? — Bei den meisten Wörtern hat er die Erklärungen unverändert aus seinem Original herübergenommen. Doch finden sich auch allerhand Abweichungen, und von diesen Abweichungen gehen einige weit über das hinaus, was man Varianten

[1] Da die Reihenfolge der Wörter in den Ausgaben und MSS. der Anekārthamañjarī schwankt, so ist es schwer zu sagen, wieweit der Anonymus von der Anordnung der anekārtha in seinem MS. abgewichen ist. Sicher ist nur, dass die Kapitel in seinem MS. der Reihe nach mit *śiva, vapra* und *rājan* begannen, und wahrscheinlich ist es, dass sie mit den Wörtern *guṛu, sūda* und *samara* endigten; vgl. MS. Nr. 1029 in EGGELINGS *Catalogue* p. 290.

zu nennen pflegt. Irre ich nicht, so hat der Anonymus die Angaben seines Originales öfters durch Entlehnungen aus anderen Quellen ergänzt und erweitert. Wie weit er sich zuweilen von seinem Original entfernt, mögen zwei Beispiele zeigen. Der Artikel *kośa* lautet bei BOROOAH S. 120 nach der Anekārthamañjarī:

dravye 'pi parivāre 'pi kṛpaṇe 'pi ca kośavāk.

Hierfür liest die Punaer Hs. Nr. 270 richtig:

dravye 'siparivāre 'pi kriyāpāne[1] *ca kośavāk.*

Bei dem Anonymus aber lautet der Artikel *kośa* wie folgt:

kriyāpāne 'pi kośaḥ syād bhāṇḍāgāre 'sipatrake (so!) |
sanidrakamale kośaḥ smṛtaḥ śāstravicārakaiḥ ||

Wie man sieht, ist der ursprüngliche Artikel[2] hier so stark verändert, dass man zweifeln kann, was für einer Quelle sich der Anonymus angeschlossen hat. Nur der eigentümliche Ausdruck *kriyāpāna* scheint den Ursprung des Artikels noch zu verraten. Man vergleiche ferner den Artikel *palāśa* bei BOROOAH S. 256

vṛkṣapatre palāśaṃ syāt palāśo rākṣasaḥ smṛtaḥ |
palāśo harito varṇaḥ palāśo pāśa ucyate ||

mit der Fassung bei unserem Anonymus:

palāśo rākṣase māṃsabhakṣake sadane[3] *mataḥ* |
nīlavarṇe brahmavṛkṣe palāśaḥ patrapāśayoḥ ||

Angesichts der starken Veränderungen, die sich der Anonymus, wie es scheint, gestattet hat, ist bei der Benutzung seines Machwerks jedenfalls Vorsicht geboten.

Die beiden anderen Quellen, die der Anonymus excerpiert hat, sind zwei Werke des Hemacandra: der Anekārthasaṃgraha und die Uṇādigaṇavivṛti (*Quellenwerke der altindischen Lexikographie,*

---

[1] *kriyāpāna* = *divya* bei anderen Lexikographen; ein best. Gottesurteil. Vgl. *daivikī kriyā* bei JOLLY, *Recht und Sitte* (1896) S. 144.

[2] Zu beachten ist, dass der Artikel *kośa* in der Anekārthamañjarī im zweiten, beim Anonymus aber im ersten Kapitel steht.

[3] Glosse: *gṛha.* Die richtige Lesart ist aber ohne Zweifel *chadane.*

Bd. I. II. Wien 1893. 1895). Aus dem ersten Werke stammen, nach meiner allerdings nur annähernd richtigen Zählung, 410 anekārtha, aus dem zweiten: 417; zusammen 827. Rechnen wir hierzu die 274 Wörter, die der Compilator aus der Anekārthamañjarī genommen hat, so erhalten wir als Gesamtzahl der Wörter, die aus den erwähnten drei Hauptquellen stammen, 1101. Die Gesamtzahl der Wörter in dem Lexikon des Compilators beträgt aber 1109. Mithin bleibt noch ein kleiner Rest. Dieser kleine Rest verteilt sich auf verschiedene, mir teils bekannte, teils bis jetzt unbekannte Quellen. (Siehe unten.)

Über die Stellung der Hemacandra-Wörter (um sie kurz so zu bezeichnen) in den einzelnen Kapiteln ist zu bemerken, dass die kleinere Hälfte im Anfang der Kapitel zwischen die Wörter, die der Compilator der Anekārthamañjarī entnahm, eingeschoben ist (vgl. oben S. 332); die grössere Hälfte der Hemacandra-Wörter findet man am Schluss der einzelnen Kapitel zusammengestellt. Im Übrigen ist die Anordnung der Wörter so schlecht als möglich. Der Compilator hat sie offenbar absichtlich durcheinander geworfen. Allerdings finden sich öfters kleine Gruppen von Wörtern, die insofern zusammengehören, als sie mit denselben Consonanten endigen oder mit denselben (Uṇādi-) Suffixen gebildet sind: aber ebenso häufig sind die Stellen, wo Wörter aufeinander folgen, die, soweit ich sehe, nicht das Geringste miteinander zu thun haben. Kurz, ohne einen nach europäischer Art gefertigten index verborum ist es unmöglich, in dem Lexikon des Compilators ein Wort aufzufinden. Um einen Begriff von der Unordnung zu geben, die in der Compilation herrscht, führe ich die 12 Wörter auf, die im II. Kapitel, śloka 111—116 erklärt werden:

111. *jalagulma*, erklärt im Anschluss an Hem. Anek. 4, 217
tamaka „ „ „ „ Hem. Uṇ. 27, Comm.
112. *ṛjīka*[1] „ „ „ „ Hem. Uṇ. 48, Comm.
kaśya[2] „ „ „ „ Hem. Anek. 2, 339 f.

[1] Von Hemacandra mit *vajra*, *bala* und *sthāna* erklärt; der Anonymus gibt nur die letzten beiden Bedeutungen.

[2] Dieses Wort wird noch einmal (III, 5) im Anschluss an die Anekārthamañjarī erklärt: *madyāśvamadhyayoḥ kaśyam*.

113.	*hīra*,[1]	erklärt	im	Anschluss	an	Hem. Anek. 2, 462
	ṭṣma[2]	„	„	„	„	Hem. Uṇ. 340, Comm.
114.	*bhṛṅga*	„	„	„	„	Hem. Uṇ. 94, Comm.
	lavānaka	„	„	„	„	Hem. Uṇ. 71, Comm.
115.	*siṃghāna* (so!)	„	„	„	„	Hem. Uṇ. 71, Comm.
	hibuka	„	„	„	„	Hem. Uṇ. 57, Comm.
116.	*nara*	„	„	„	„	Hem. Anek. 2, 423
	ulka (masc.!)	„	„	„	„	Hem. Uṇ. 26, Comm.

Was die Worterklärungen betrifft, so hat sie der Compilator nicht immer ganz wörtlich aus den Werken des Hemacandra entlehnt. Da die Artikel des Compilators immer entweder einen śloka, oder einen ardhaśloka, oder einen pāda ausfüllen mussten, so waren allerlei Veränderungen der Originalartikel unerlässlich; um so mehr, als die Erklärungen der Uṇādiwörter bei Hemacandra in Prosa abgefasst sind. Daher finden wir denn, dass der Compilator Wortbedeutungen umstellt, dass er Synonyma einsetzt, z. B. *vāta* für *samīraṇa* oder *sūrya* für *āditya* (oder umgekehrt), endlich dass er, wenn nötig, reichlichen Gebrauch von Flickwörtern (*pādapūraṇa*) und versfüllenden Phrasen macht (vgl. *Grundriss* S. 4 f.). Dies sind jedoch Abweichungen rein äusserlicher Natur. Es kommt aber auch vor, dass der Compilator Bedeutungen auslässt, die er bei Hemacandra vor sich gehabt haben muss, oder dass er neue hinzufügt; es finden sich auch wirkliche Varianten. Wie sollen wir uns nun den letztgenannten Abweichungen gegenüber verhalten? Sollen wir dem Compilator Glauben schenken? Sollen wir die fast ganz sicher stehenden, in zuverlässigen Ausgaben vorliegenden Texte des Anekārthasaṃgraha und der Uṇādigaṇavivṛti nach seinen Aufstellungen corrigieren, sollen wir das, was bei ihm neu ist, für die Zwecke der indischen Lexikographie verwerten?

Die Compilation unseres Anonymus macht durch die Art, wie die Wörter erklärt werden (z. B. durch die Wiederholung des

[1] Hemacandra erklärt *hīrā* mit *pipilikā*, der Anonymus mit *kṭṭikā*.

[2] Den drei Bedeutungen, die Hemacandra dem Worte *ṭṣma* in der Uṇādigaṇavivṛti zuschreibt, fügt der Anonymus noch eine vierte, *dāna*, hinzu.

anekārtha: s. *Grundriss* S. 13), besonders aber durch die mangelhafte Anordnung der Wörter einen allerdings ziemlich altertümlichen Eindruck. Und so mag es sein, dass der Anonymus seine Landsleute getäuscht hat. Vor der europäischen Kritik jedoch halten die meisten seiner Aufstellungen — die Varianten und die neuen Bedeutungen — keinen Stand. Wir müssen dem Anonymus das grösste Misstrauen entgegenbringen. Denn wenn wir sein Werk genauer prüfen, so finden wir, dass er sehr grobe Fehler[1] begangen, dass er seine Quellen ohne Verständniss und mit einer unglaublichen Nachlässigkeit benutzt hat. So zieht er Bedeutungen zu Wörtern, zu denen sie gar nicht gehören. Er erklärt z. B. *catura* mit *syandana, vṛkṣa, vidagdha* und *netragocara*. Die Bedeutung *vidagdha* ist richtig (vgl. Hem. Uṇ. 423 Comm.); auch die Bedeutung *netragocara* wird anderwärts überliefert (s. BÖHTLINGK); aber wie in aller Welt kommt der Anonymus zu den Bedeutungen ‚Wagen' und ‚Baum'? — Die Quelle ist unstreitig Hem. Anek. 3, 546 *cañkuraḥ syandane vṛkṣe caturo netragocare*. Hier aber gehören die Bedeutungen *syandana* und *vṛkṣa*, da sie vor *catura* stehen, natürlich zu dem vorhergehenden anekārtha, zu *cañkura*. Ferner wirft der Anonymus ähnlich klingende Wörter durcheinander. So z. B. *aṅga* und *iṅga, ukhā* und *uṣā* (*uṣā* wird mit *sthālī*, Topf, erklärt!), *carman* und *carmin, tata* und *tāta, pakti* und *bhakti* (!), *pulaka* und *pulāka, māṣa* und *meṣa, sūri* und *starī*.[2]

Um die Art zu kennzeichnen, wie der Anonymus gearbeitet hat, will ich noch drei seiner Fehler besonders hervorheben. III, 43 (44 MS.)

---

[1] Die meisten dieser Fehler lassen sich nur unter der Voraussetzung erklären, dass der Anonymus die genannten Werke des Hemacandra wirklich vor sich gehabt hat. Die Annahme, dass er die Quellen des Hemacandra benutzt haben könnte, ist meines Erachtens gänzlich ausgeschlossen.

[2] II, 94 *sūrir tṛṇanadīśayyādhūmācāryeṣu vāride* vgl. Hem. Uṇ. 711 unter *starī* und 693 unter *sūri*. Nur die Bedeutung *ācārya* gehört zu *sūri*, die andern Bedeutungen gehören zu *starī*. Eine Confusion wie die vorliegende durfte dem Anonymus nicht passieren, wenn auch zugegeben werden muss, dass die Silben *sū*° und *sta*° in der Schrift leicht zu verwechseln sind. Wahrscheinlich gehörte der Anonymus zu jener Klasse von Jaina Yatis, über deren mangelhafte Kenntniss des Sanskrit BÜHLER bei WEBER, Pañcadaṇḍachattraprabandha S. 102 gesprochen hat.

wird *śāli* wie folgt erklärt: *vrīhau śālis tathā nṛpe*. Die Erklärung von *śāli* mit *vrīhi* ist nicht falsch, wenn auch etwas ungenau; BÖHTLINGK sagt unter *śāli*: Reis und verwandte Körnerfrucht (der besten Art). Was *śāli* = *nṛpa* betrifft, so lässt sich diese Erklärung ebenfalls rechtfertigen; *śāli* ‚ein König' wäre die Kurzform von Śālivāhana, oder, wie sich ein Inder ausdrücken würde, *śāli* kann *Bhīmasene Bhīmavat* für Śālivāhana gebraucht werden. Nun steht aber *śāli* beim Anonymus mitten in einer Gruppe von Wörtern, die alle mit dem Suffixe *i* gebildet sind (Hem. Uṇ. 606 ff.). Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Commentar zu Hem. Uṇ. 618 die Quelle des Anonymus gewesen ist. Hier aber wird *śāli* ganz richtig mit *vrīhirāja* (vgl. *vrīhiśreṣṭha* bei BÖHTLINGK) erklärt. Dieses *vrīhirāja* hat der Anonymus als zwei Bedeutungen (*vrīhi* + *rājan* oder *nṛpa*) angesehen.

Hemacandra Uṇ. 522 lehrt die Bildung der Wörter *paliva* und *saciva* und erklärt sie im Commentar wie folgt: *palivo goptā* || *sacivaḥ sahāyaḥ*. Daraus macht der Anonymus II, 163

śacive ca sahāye ca palimbo (so) *goptari smṛtaḥ*.

Das schlimmste Versehen aber, das dem Anonymus passiert ist, findet sich, soweit ich gesehen habe, unter dem Worte *purūravas* II, 220. Dieses Wort erklärt Hemacandra Uṇ. 976 mit *rājā yam Urvaśī cakame* ‚der König, den die Urvaśī liebte'. Wir trauen unseren Augen nicht, wenn wir beim Anonymus folgende Erklärung finden:

purūravāḥ smṛto rājñi paśau ca vaśini smṛtaḥ |

Es ist also klar, dass er bei Hemacandra *paśur vaśī* statt *yam Urvaśī* gelesen und *cakame* ganz übersehen hat. Sollte das MS. des Uṇādigaṇasūtra, das dem Anonymus vorlag, wirklich so schlecht gewesen sein und die Lesart *paśur vaśī* enthalten haben? Viele von den Fehlern, die der Anonymus gemacht hat, wäre ich allerdings geneigt, mit der schlechten Beschaffenheit seiner MSS. zu entschuldigen.[1]

---

[1] Man wolle auch nicht vergessen, dass sich indische Gelehrte in neuerer und neuester Zeit die gröbsten Fehler bei der Benutzung der alten Kośa haben zu Schulden kommen lassen, — Fehler, die zum Teil ebenfalls auf die schlechte Beschaffenheit der MSS. zurückzuführen sind; siehe meine *Beiträge zur indischen*

Wenn er z. B. *marmarī*, das sonst nur die Bedeutung Pinus Deodora erhält, in folgender Weise erklärt:

mayūrake marmarī syāt pītadāruṇi marmarī |
apāmārge marmarī ca vicūḍākhyauṣadhepi ca,

so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, dass er im Anekārthasaṃgraha 3, 586 *mayūrake* wirklich vor sich gehabt hat. Hier heisst es aber:

marmarī pītadāruṇi |
mayūraḥ kekicūḍākhyauṣadhe 'pāmārgakekinoḥ;

mit *mayūra* beginnt ein neuer Artikel.

Der Anonymus und die Uṇādigaṇavivṛti. — Mit dem, was ich bisher angeführt habe, ist die Nachlässigkeit des Anonymus, wie ich denke, genügend beleuchtet worden. Man wird nicht geneigt sein, ihm in den zahlreichen Fällen, wo er von seinen Quellen abweicht, Glauben zu schenken. Dennoch wäre es möglich, dass er hie und da bessere oder richtigere Lesarten, als wir in den vorliegenden Ausgaben seiner Quellen finden, überliefert hat. Dies gilt namentlich mit Bezug auf die Uṇādigaṇavivṛti, wo die Worterklärungen in Prosa gegeben werden, also nicht durchs Metrum gesichert sind. Ich gestatte mir daher, noch eine kleine Zahl von Differenzen zwischen der Uṇādivivṛti und dem Anonymus mitzuteilen.

II, 164 wird *aruṣa* mit *gataroṣa, prāṇa* und *aśva* erklärt; bei Hem. Uṇ. 557 heisst es: *aruṣo vraṇo haya ādityo varṇo roṣaś ca.* Ist hier *varṇo 'roṣaś ca* zu schreiben? III, 59 *apuṣo 'gresare ruji* weicht ganz ab von Uṇ. 559 *apuṣo 'gniḥ sarogaś ca.* Nach II, 188 ist *giraṇa* = *anvācaya* (Glosse: *kriyādvayakara*), nach Uṇ. 188 = *ācārya.* Ebenda 505 wird *padva* unter Anderem mit *ratha* und *vāyu* erklärt; der Anonymus II, 163 hat für diese beiden Bedeutungen *manoratha* ‚Wunsch'. Hemacandra Uṇ. 547 setzt *aviṣa* unter Anderem = *rājan*; der Anonymus hat dafür *ratnaśaila* (Glosse: *Meru-*

Lexikographie S. 12 ff., G. G. A. 1885, S. 370 ff.; auch die Epilegomena zu der Ausgabe des Maṅkhakośa S. 7 f.

giri). Die Erklärung von *parṇasi* II, 91 mit *ghūka*, und die von *kumula* II, 156 mit *candra* weisen darauf hin, dass der Anonymus bei Hem. Uṇ. 709 *ulūka* statt *ulūkhala*, und Uṇ. 487 *śaśi* statt *śiśuḥ* gelesen hat. Zuweilen stimmen die Abweichungen beim Anonymus mit den Varianten in der Ausgabe von Kirste S. 161 ff. überein. III, 41 ist *namasa* = *caitra*, nicht *vetra*, vgl. Uṇ. 569 v. l.; die Variante *vyādhināśa* Uṇ. 22 am Schluss findet sich auch beim Anonymus s. v. *vīka*; die Erklärung von *tapus* mit *putra* II, 216 stimmt zu Uṇ. 997 v. l.

Zusätze und neue Bedeutungen. — Wie bemerkt wurde, hat der Anonymus die Artikel nicht immer unverändert herübergenommen. Insbesondere macht er öfters Zusätze. So ergänzt er wohl die Angaben des Anekārthasaṃgraha durch die Angaben der Uṇādigaṇavivṛti, oder umgekehrt. Auch den Abhidhānacintāmaṇi des Hemacandra scheint er hie und da benutzt zu haben. Indessen viele von den neuen Bedeutungen gehen sicher auf Missverständnisse und Verwechslungen zurück, manche mögen auch der Phantasie des Compilators entsprungen sein.[1] Es lohnt daher nicht, eine Liste der neuen Bedeutungen zu geben, wie es mir überhaupt nicht darum zu thun ist, die Masse der unsicheren oder falschen Wortbedeutungen in unseren Sanskritwörterbüchern noch zu vermehren. Es liegt mir nur ob, an einigen Beispielen zu zeigen, dass sich unter den neuen Bedeutungen die der Compilator gibt, auch richtige oder anderwärts belegbare finden, und schliesslich darauf hinzuweisen, dass der Compilator ausser den genannten drei Hauptquellen auch noch andere benutzt haben könnte.

Das Wort *gada*[2] soll auch *kuṣṭha*, Costus speciosus, bedeuten. Ich kann diese Angabe bei keinem anderen Lexikographen finden. Dass sie aber nicht falsch ist, beweisen die Namen *gadākhya* und

[1] Ueber die 'arbitrary significations' der Uṇādiwörter spricht Aufrecht in der Vorrede zum Ujjvaladatta, S. XI f.

[2] Das MS. hat *gadaḥ Kṛṣṇānuje roge* (= Hem. Anek. 2, 222) *kuṣṭhe rogahare gade* (sic). Gehört *rogahare* als Apposition zu *kuṣṭhe*? — Es ist nicht unmöglich, dass dem Artikel *gada* des Anonymus ein Missverständniss zugrunde liegt.

gadāhva für den Costus (siehe BÖHTLINGK). II, 191 erklärt der Anonymus *niśītha* im Anschluss an Hem. Uṇ. 228 mit *ardharātri* (so) und *pradoṣa*, lässt die von Hemacandra ebenfalls gegebene Bedeutung ‚Nacht' fort und fügt hinzu, *niśītha* sei ein Jainasiddhānta (Glosse: *niśīthanāmacchedagranthaḥ*). Die Angabe ist richtig. Bekanntlich ist das *nisīhajjhayaṇam* eines der heiligen Bücher der Jaina, das erste unter den sogenannten Chedasūtra. Ohne Zweifel haben wir hier eine eigene Zuthat des Anonymus vor uns. II, 195 wird *dhruva* wie folgt erklärt:

nāśāgre (so) *grahabhedepi dhruvo niścitanityayoḥ.*

Die beiden letzten Bedeutungen werden — neben mehreren anderen, die der Anonymus ganz fortlässt — auch in verschiedenen Kośa überliefert. Aber woher mögen die Bedeutungen ‚Nasenspitze' und ‚eine Art Graha' (BÖHTLINGK s. v. *dhruva* 2) *i* und 1) *a*) stammen? — Unter den elf Bedeutungen, die der Anonymus dem Femininum *śyāmā* zuschreibt, fällt die Bedeutung Durgā auf, die ich in keinem anderen Kośa finden kann (*śyāmā* ‚eine Form der Durgā' BÖHTLINGK). — Unter dem Worte *dāya* überliefert der Anonymus, statt der Bedeutung *dāna* ‚Gabe' bei Hemacandra und Andren, die Bedeutung *pāśakakhelana* ‚Würfelspiel'. In dieser Bedeutung scheint *dāya* im Pañcadaṇḍachattraprabandha[1] vorzuliegen; s. WEBER's Ausgabe dieses Werkes, S. 13, N. 12. — Unter *sīmanta* II, 141 fügt der Anonymus den zwei Bedeutungen, die er bei Hem. Uṇ. 222 vorfand, noch eine dritte hinzu: *striyo* (!) *mahaḥ.*[2] Irre ich nicht, so hat er das *sīmantonnayana*, die Scheitelschlichtung, im Auge. Er will also sagen: *sīmanta* kann auch für *sīmantonnayana* gebraucht werden (*Bhīmasene Bhīmavat*). Dass *sīmanta* thatsächlich in dieser Bedeutung vorkommt, zeigt BÖHTLINGK.

Ich habe noch einige Bedeutungen anzuführen, die, mögen sie sich belegen lassen oder nicht, doch in anderen Kośa oder in ähn-

---

[1] Den Hinweis auf dieses Werk verdanke ich BÖHTLINGK's kürzerem Wörterbuch.

[2] Glosse: *agharaṇi.*

lichen Werken gegeben werden. Hemacandra Uṇ. 952 kennt drei Bedeutungen von *anas*. Der Anonymus kennt noch eine vierte: ‚Mutter.' Auch Böhtlingk und Goldstücker kennen diese Bedeutung. Der Śabdakalpadruma, auf den sich Böhtlingk beruft, citiert dafür ein *koṣāntaram*, einen anderen Kośa. Gemeint ist, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, irgend ein Uṇādikośa. Das Wort *jahaka* (*jehaka* MS.) erklärt der Anonymus II, 182 ausser mit *kāla* und *kṣudra* (Hem. Uṇ. 33) noch mit *nirmocaka* ‚abgestreifte Schlangenhaut'. Wie Böhtlingk angibt, findet sich diese Bedeutung nach dem Śabdakalpadruma auch in der zum Saṃkṣiptasāra gehörigen Uṇādivṛtti. — Das Wort *kaṭāha* bedeutet nach Hem. Uṇ. 591 *karṇavat kalāyasabhājanam* ‚ein mit Oesen oder Henkeln versehenes, eisernes Gefäss'. Der Anonymus schreibt II, 199:

lohabhāṇḍe varṇabhede kaṭāho dvīpa eva ca.

Hier haben wir zwei neue Bedeutungen. Die erste, *varṇabheda*, ist falsch und fällt unter die zahllosen Irrtümer des Anonymus. Sie ist aus der Variante *varṇavat* Uṇ. 591 bei Kirste, S. 174 entstanden. Die zweite Bedeutung aber, *dvīpa* (Glosse: *kaṭāhanāmajaladvīpaḥ*), ist richtig und wird sonst, soviel ich weiss, nur im Medinikośa überliefert. — Das Wort *lota* wird zweimal erklärt; einmal III, 25, wohl[1] im Anschluss an Hem. Uṇ. 202, und dann wieder III, 49, wo es heisst: *lotam aśruṇi corite*. Die letzte Erklärung stimmt wörtlich mit dem Citat aus dem Viśvakośa bei Borooah S. 366 überein. Aehnlich verhält sichs mit der Erklärung von *vṛṣa*. Diese gibt der Anonymus in zwei aufeinander folgenden śloka (einem sogenannten *yugmam*): der erste ist der Anekārthamañjarī entnommen, der zweite findet, zumal in seiner zweiten Hälfte, seine Entsprechung im Viśvakośa. Interessant ist noch der Artikel *protha*:[2]

prothaḥ priyepi ghoṇāyāṃ kaṭyāṃ yūni tathādhvage |
garbhe śūkaravaktre syāt protham aśvasya nāśikā ||

[1] *lauto* (sic) *lavanabāṇayoḥ*. Lies: °*bāṣpayoḥ*.

[2] Beiläufig bemerke ich, dass bei Böhtlingk unter *protha* die Bedeutung ‚Unterrock' gestrichen werden muss: Trik. 2, 6, 33 ist *prota* für *protha* zu lesen.

Hier richtet sich der Anonymus augenscheinlich nach Hem. Uṇ. 225 *prothaḥ priyo yuvā sūkaramukho ghoṇā ca*; aber die vier Bedeutungen: ‚Hinterbacke', ‚Wanderer', ‚Mutterleib' und ‚Nüstern beim Pferde' muss er einer anderen Quelle entnommen haben. Da ist es nun merkwürdig, dass nur der Viśvakośa, wie man aus dem Citat bei Ujjvaladatta zu Uṇ. 2, 12 sehen kann, alle diese vier Bedeutungen gibt, während Hemacandra im Anekārthasaṃgraha nur drei davon kennt, die Bedeutung *garbha* (*strīgarbha* Viśva) aber ganz fortlässt.

Sollen wir nun annehmen, dass der Anonymus ausser seinen drei Hauptquellen noch andere benutzt hat? Ich möchte diese Frage verneinen. Die Fälle sind viel zu selten, wo wir die Benutzung anderer Quellen mit Sicherheit nachweisen können. Ich vermute, dass die Handschriften des Anonymus mit Glossen, mit Nachträgen am Rande, versehen waren, und dass diese Glossen, wenigstens zum Teil, von dem Anonymus in seine Compilation mit aufgenommen worden sind.[1] Dass sein Exemplar des Anekārthasaṃgraha interpoliert war, ergibt sich z. B. aus seiner Erklärung von *saṃsthā*. Diese umfasst einen ganzen śloka und stimmt fast wörtlich mit der Erklärung in der alten Calcuttaer Ausgabe des Anekārthasaṃgraha überein (vgl. G. G. A. 1885, S. 379 ff.). In der neuesten (Bombayer) Ausgabe von 1896 ist die Interpolation mit Recht in die kritischen Anmerkungen verwiesen worden. Die echte, von Mahendrasūri commentierte Erklärung von *saṃsthā* umfasst bei Hemacandra nur einen Viertelvers.

Neue Wörter (d. h. Wörter, die in anderen Anekārthakośa nicht erklärt werden). — Ich habe noch die Wörter aufzuführen, die in der vorliegenden Compilation neu sind. Dabei sehe ich zunächst von den Wörtern ab, die sicher oder wahrscheinlich in corrupter Form erscheinen. So wird III, 23 ein Wort *bhaṇu* (*bhaṣu*?) mit den Bedeutungen *bandin* und *hāsyaka* überliefert. Ich vermute,

[1] Einen ähnlichen Vorgang habe ich in den Epilegomena zu meiner Ausgabe des Maṅkhakośa, S. 6 ff. besprochen.

dass es in der Uṇādigaṇavivṛti enthalten ist, wenn es mir bis jetzt auch nicht hat gelingen wollen, das Wort zu identificieren. Vielleicht hat sich der Anonymus in der Form des Wortes versehen, gerade so wie er z. B. *śrāku* (!) statt *sṛdāku* Uṇ. 756 schreibt. Ich sehe ab von Wörtern wie *rātricara* II, 177, das ebenso erklärt wird wie *niśācara* Hem. Anek. 4, 263 f. und sich daher in nichts von seinem Synonymon *niśācara* unterscheidet; von Wörtern wie *kranda* (III, 35 *krando 'śruṇi ca rodane*), das der Compilator aus Hem. Anek. 3, 397 *rodanaṃ tv aśruṇi krande* genommen haben dürfte (wo *rodana* der anekārtha ist); von Wörtern wie *śatapuṣpā*, das so erklärt wird:

śatapuṣpā priyaṅguḥ syāt śaṅkhapuṣpāpi saṃmatā |
śatapuṣpā śvetavacādhaḥpuṣpā ca prakīrtyate || śatapuṣpā ||

Wenn man Hem. Anek. 3, 492 f. vergleicht, so sieht man, dass der Anonymus die Bedeutungen von *maṅgalyā*, zu denen auch *śatapuṣpā* selbst gehört, gedankenlos abgeschrieben und zu Bedeutungen von *śatapuṣpā* gestempelt hat. Zu seiner Entschuldigung mag angeführt werden, dass auch BÖHTLINGK s. v. *śatapuṣpa* in einen ähnlichen Irrtum verfallen ist (die richtige Auffassung von Hem. Anek. 3, 501 ed. Calc. bei demselben s. v. *maṅgalya*). — Auch einen anekārtha wie *madira* II, 222:

madiro nary ahaṃkāre[1] *harṣe madyebhadānayoḥ*

können wir nicht anerkennen, da er offenbar aus Hem. Anek. 2, 228

mado retasy ahaṃkāre harṣe madyebhadānayoḥ

entstanden ist. Der Irrtum des Anonymus ist um so weniger zu begreifen, als er den richtigen Hemacandra - Text vor sich gehabt haben muss, wie aus seiner Erklärung von *mada*, an einer anderen Stelle seines Werkes, hervorgeht. Sollen wir an eine absichtliche Fälschung glauben?

Nur zwei neue anekārtha, von denen ich bis jetzt nicht habe ergründen können, woher sie stammen, sind vielleicht erwähnenswert: *adharma* und *yava*. Das erste Wort wird wie folgt erklärt (II, 110):

[1] Glosse: *sāhaṃkārī nara!*

adharmo vyabhicāre syād adharmas tu samīraṇe.

Die erste Bedeutung lässt sich halten; mit der zweiten weiss ich nichts anzufangen. Die Erklärung von *yava* lautet wörtlich:

yavo dhānye yavaḥ svalpe madhyeṅguṣṭhasya rekhayoḥ | nīlotpalaviśeṣe ca tathā karṇaviśeṣake ‖ yavaḥ ‖

Die erste Bedeutung ist richtig, vielleicht auch die zweite;[1] die dritte wird mit der dritten bei BÖHTLINGK s. v. *yava* identisch sein: ‚Eine dem Gerstenkorn ähnliche Figur an der Hand,' vgl. besonders MOLESWORTH, Marāṭhī Dictionary, s. v. *java* 3.: ‚A natural line across the thumb at the second joint, compared to a grain of barley. Supposed to indicate easiness of circumstances.' Ueber die vierte Bedeutung weiss ich nichts zu sagen, aber die fünfte könnte richtig sein (vgl. MOLESWORTH unter *java* 4.: ‚A golden bit, barley-form and barley-size, for necklaces and wreaths').

Die Glossen. — Die Glossen sind von derselben Hand wie der Text, nur etwas kleiner, geschrieben; sie standen schon in der Vorlage des Abschreibers, was daraus hervorgeht, dass wir Glossen selbst über den Wörtern des Textes geschrieben finden, die, weil sie in der Vorlage unleserlich waren, von dem Abschreiber ausgelassen worden sind. Von sehr grossem Werte sind die Glossen nicht. Es fragt sich auch, ob sie immer richtig sind. Nicht richtig ist z. B. die Erklärung von *vātika* (einer Bedeutung von *narendra*) II, 20 mit *vātarogin*, vgl. meine Beiträge zur indischen Lexikographie, S. 74; und wie der Glossator darauf kommt, *prācīnāmalaka* (eine Bedeutung von *rakta*) mit *Kurukṣetratīrtha* zu erklären, ist mir unklar.

Eine Glosse wäre vielleicht erwähnenswert. KIELHORN hat unter den unbekannten Wörtern, die sich in der Uṇādigaṇavivṛti finden, *vaṃśakaṭhinika* aufgeführt.[2] Der Anonymus hat III, 44 *vakrakāṣṭha*

[1] Nur verstehe ich die Glosse *ghoḍu* ‚Pferd' nicht. Ist vielleicht *yavas tv ašve* zu lesen? (Vgl. dazu BÖHTLINGK unter *javana*.)

[2] Epilegomena zu der Ausgabe von Hemacandras Uṇādigaṇasūtra, Wien 1895, S. 38. Zu dem ebendaselbst von KIELHORN erwähnten Worte *kūrdāla* bemerke ich,

dafür eingesetzt; die Glosse dazu lautet: *āṃkaḍī*. Vgl. Molesworth unter *aṃkaḍī*: ‚A pole with a hook or curved blade at the extremity, for gathering fruits or flowers; a meak.'

Ein Specimen des Textes. — Zum besseren Verständniss des Vorhergehenden und zur Erläuterung des Verhältnisses, das zwischen dem Anonymus und seinen Quellen besteht, lasse ich hier den Abschnitt I, 190—197 (180 ff. nach der Zählung der Handschrift) in fast wörtlichem Abdruck folgen.

190. *payohitaṃ payasyaṃ tu payasyaṃ dugdham ucyate* |
payasyā dugdhikā proktā kākolī ca prakīrtitā ||

Aus Hem. Anek. 3, 487.

191. *kandarālo gardabhāṇḍe kandarālo jaṭidrume* |
kolāhale kandarālas tathā sarjarase mataḥ ||

Aus Hem. Anek. 4, 288. Die Bedeutungen *kolāhala* und *sarjarasa* gehören zu *kalakala* (Hem. Anek. 4, 287)!

192. *naye purohite vṛkṣe cūtake nepa ucyate* |
nepaṃ tu jalam ākhyātaṃ nepaṃ yānam udāhṛtam ||

Aus Hem. Uṇ. 302: wo *bhṛtaka* für *cūtaka*.

193. *kaver manasi vahnau ca juhurāṇaḥ kakudmati* |
kuṭile juhurāṇaḥ syād adhvaryepi pracakṣate ||

Aus Hem. Uṇ. 278, wo der Anonymus *kavihṛdayaḥ* gelesen haben muss. Beachte auch *adhvarya* (!) Wanderer statt *adhvaryu* Hem. Uṇ. 278.

194. *āyuṣmati vidhau meghe cūte* (*cūta*° ?) *vaidyepi saṃmataḥ* |
jaivātṛko budhe jaivātṛkā jivadapatyakā ||

Aus Hem. Uṇ. 67. Beachte die neue Bedeutung *budha*.

195. *dīnāradvāḍaśe bhāge cchidraḍha*[*ṃ*]*kaṇakepi ca* |
vadanti dhāṇakaṃ vijñā haviṣāṃ saṃgrahe nanu (?) ||

Aus Hem. Uṇ. 70. Beachte *ḍhaṃkaṇaka* Deckel; vgl. *ḍhaṃkaṇī pihāṇīe* Hem. Deś. IV, 14 und Marāṭhī *jhāṃkaṇa, jhāṃkaṇī*.

---

dass der Anonymus II, 209 die zu erwartende Wortform *kuddāla* (Glosse: *kudālu*) gebraucht; vgl. *Gött. Gel. Anz.* 1898, S. 472.

196. *kuṅkume pītakāṣṭhe ca haritāle ca pītanam |*
pītanaḥ punar āmrāte saṃmataḥ śāstracintakaiḥ ||
Aus Hem. Anek. 3, 385.

197. *anukūle dakṣiṇaḥ syād dakṣiṇaḥ kuśalo naraḥ |*
dakṣiṇā dig (sic) *samākhyātā vipradānaṃ ca dakṣiṇā ||*
Aus Hem. Uṇ. 194.

Halle a. d. S., im Juli 1900.

Ví vo máde.

Von

A. Hillebrandt.

Diese Worte, die wir ṚV. x, 21; 24, 1—3; 25 finden, haben verschiedene, zum Theil sehr gelehrte Erklärungsversuche erfahren. Ich möchte, da sie in ihren Ergebnissen nicht befriedigen, einen anderen vorschlagen, der dem Gebiet der vedischen Litteratur selbst entnommen ist.

Das Lied x, 21 *ágníṃ ná sávṛktibhiḥ* findet seine Verwendung am zehnten Tage der Dvādaçāha-Feier und fällt darum unter die eigenthümlichen Recitationsvorschriften, die diesen Tag charakterisiren. Āçv. vii, 11, 1 sagt z. B., dass die Halbverse der Pratipad des Prātaranuvāka an diesem Tage mit Nyūṅkha beginnen und schreibt für das Ājyaçastra in vii, 11, 8 ff. vor, dass in den dritten Pāda's aller Verse mit Ausnahme des letzten die Nyūṅkha- und Ninarda-Laute eintreten. Das Ājyaçastra besteht aber aus dem Liede x, 21, und Āçvalāyana gibt Sūtra 14. 17 aus ihm Beispiele für die Recitationsweise:

I. a) *ágníṃ ná sávṛktibhiḥ*
   b) *hótāraṃ tvā vṛṇīmahe* |
   c) *yajñó* 3 ū ū ū ū ū o 3 ū ū ū ū ū o 3 ū ū ū - *ya stīrṇábarhiṣe ví vo mado* 3 o o o 3 m
   d) *çīráṃ pāvakáçociṣam vívakṣaso* 3 m || *ágníṃ ná sávṛktibhiḥ hótāraṃ tvā vṛṇīmahe* |

der

II. a) b) = I. a) b)

c) *yajño* 3 ū ū ū ū ū o 3 ū ū ū ū ū ū o 3 ū ū ū - *ya stīrṇábarhiṣe ví vo mado* 3 o 3 o 3 o 3 m

d) a) b) = I.

Ob alle die verschiedenen Schulen den Triller an derselben Stelle einsetzten, wissen wir nicht und erscheint wenig wahrscheinlich. Çāṅkh. z. B., der x, 5, 2 bei dieser Hymne nichts von dem Nyūṅkha erwähnt, schreibt später (9—10) einen Nyūṅkha bei den aus dem Virājmetrum gebildeten Stotriya- und Anurūpaversen hinter Silbe 2 und 7 des mittleren Pāda's vor, während Āçvalāyana nur bei der zweiten Silbe dieses Stollens einen einfügt (VII, 11, 30). Ich bin nun der Meinung, dass wir in unseren Liedern, von denen wenigstens das erste in einem unserer Sūtren gerade als ein Nyūṅkhanīyalied vorgeschrieben und mit Trillern versehen wird, in *vívo* weiter nichts als einen solchen Triller haben, der nur in anderer Form und an anderer Stelle steht als die Schule der Āçvalāyana's später vorsieht. Dagegen wird einzuwenden sein, dass es doch wohl, unter Elision des Vocales, *vo*, nicht *vi* lauten müsste, dass ferner an zweiter Stelle *o*, nicht oo stehen sollte. Gegen den ersten Einwand habe ich zu bemerken, dass wir die Gesetze des späteren Nyūṅkha für den ṚV. nicht in Anwendung bringen können und die ältesten Lehrer manche Verschiedenheit gekannt haben mögen; überdies würde in *vi* dadurch die erste, charakteristische Anfangssilbe des Namens verloren gegangen sein. Dass für *o* aber *vo* eintreten könnte, zeigt (bei einer anderen Gelegenheit, wo es sich um Entgegennahme von Dakṣinā's handelt) Lāṭ. II, 8, 32 durch die Bemerkung *om iti vom iti vā*. Ich schlage वि वो मदे gleich वि ओ मदे zu setzen vor und sehe mit einigen meiner Vorgänger in *ví máde* zwar einen Eigennamen (*vimadá*), aber einen Namen, der durch den Triller verunstaltet und nachher falsch von den Diaskeuasten als वि वो मदे geschrieben, resp. in वि । वः । मदे aufgelöst worden ist. *vívakṣase* fügt sich keiner Erklärung; ich glaube, dass es gut als ein Beiname Vimada's gelten kann.

Anzeigen.

Die Reden Gotamo Buddho's aus der mittleren Sammlung Majjhimanikâyo des Pâli-Kanons zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen Neumann. Zweiter Band. Leipzig 1900.

Karl Eugen Neumann hat in ziemlich kurzer Zeit auf den ersten Band seiner Uebersetzung des Majjhimanikâya den zweiten folgen lassen und damit wieder ein wichtiges Stück Pâli-Litteratur einem weitern Publicum zugänglich gemacht. Der vorliegende Band umfasst die Suttas 51—100. Für die ersten 26 konnte Neumann die Ausgabe von Trenckner benutzen (London 1888), welche bis zum 76. Sutta reicht, für Sutta 77—91 die von Chalmers (London 1896), während er für die letzten Suttas ganz allein auf die siamesische Ausgabe angewiesen war.

Die Vorzüge von Neumanns Uebersetzung, die ich schon in meiner Besprechung des ersten Bandes (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1897, p. 133 ff.) hervorgehoben habe, lassen sich auch in diesem Bande constatiren. Die schöne, fliessende Sprache, in der sie geschrieben ist, gewährt einen grossen Genuss bei der Lectüre und Neumann hat hier noch mehr als im ersten Bande durch Herbeiziehen von Parallelstellen und sonstige Hinweise in den Anmerkungen das Interesse seiner Leser wach zu halten gewusst. Aufgefallen ist mir, dass er im Bodhirâjakumârasutta (p. 430 ff.) die ganze Erzählung von Buddha's Besuch bei Âlâra Kâlâma und Uddaka Râmaputta aus dem Ariyapariyesanasutta, ferner die drei Gleichnisse

und was sich daran schliesst aus dem Mahâsaccakasutta noch einmal übersetzt, anstatt sich, wie Chalmers (p. 93) that, mit einem Hinweis auf die betreffenden Seiten des ersten Bandes zu begnügen.

Von besonderem Interesse ist in dem vorliegenden Bande das Bahuvedaniyasutta (Nr. 59), welches mit Saṃyutta Nikâya xxxvi. 19 übereinstimmt. Auch Atthasâlinî p. 163 ff. wird derselbe Gegenstand behandelt. Zuerst werden erwähnt die fünf kâmaguṇas (Begehrungsvermögen), dann die vier dhyânas (Schauungen), das âkâsânañcâyatanaṃ (das Reich des unbegrenzten Raumes), das viññânañcâyatanaṃ (das Reich des unbegrenzten Bewusstseins), das âkiñcaññâyatanaṃ (das Reich des Nichtdaseins), das nevasaññânâsaññâyatanam (die Grenzscheide möglicher Wahrnehmung), endlich der saññâvedayitanirodha (die Auflösung der Wahrnehmbarkeit). Die letzten neun Begriffe werden auch zusammengefasst unter dem Namen der Anupubbanirodhas, d. h. die neun Stufen der mystischen Meditation (s. Childers s. v. *Nirodha*). Nach dem Ariyapariyesanasutta (Majjh. i, p. 163 ff. Neumanns Uebers. i, p. 263 ff.) cultivirte Âlâra Kâlâma das âkiñcaññâyatana und Uddaka Râmaputta das nevasaññânâsaññâyatana, während die höchste Stufe, der saññâvedayitanirodha, dem Buddha selbst vorbehalten blieb. Leider ist die Antwort, die Buddha hier an dieser Stelle (Neumann ii, 98) auf die Frage nach dem Wesen des saññâvedayitanirodha giebt: ‚Nicht, ihr Brüder, bezeichnet es der Erhabene in Beziehung auf das wohlige Gefühl als Wohl; sondern, ihr Brüder, wo eben immerhin Wohl empfunden wird, das bezeichnet da der Vollendete eben immerhin als Wohl' in keiner Weise zufriedenstellend.

Auf Seite 179 übersetzt Neumann die Worte des Textes: bhikkhussa âtu mâri, bhikkhussa mâtu mâri folgendermassen: ‚So bringt wohl ein Mönch den Leib um, so bringt wohl ein Mönch ein Weib um.' Ich kann mich mit dieser Uebersetzung nicht befreunden: Die Wiedergabe von mâtu durch ‚Weib' ist eine sehr freie, und ich sehe gar keinen Grund, hier von der gewöhnlichen Bedeutung ‚Mutter' abzugehen. Sodann wäre âtumârî = âtmâmârî auch recht sonderbar, und überhaupt ist weder von dem Tödten eines Weibes noch von einem Selbstmord (bringt den Leib um) die Rede. Jedenfalls ist die

Stelle nicht in ganz correctem Pâli abgefasst, wie schon Trenckner in der Anm. S. 567 vermuthet hat. Der Commentar giebt âtu durch pitâ wieder und fasst den Sinn der ganzen Stelle so: Ein Priester, dessen Vater und Mutter am Leben sind, geht nicht des Nachts betteln, folglich müssen Dir Vater und Mutter gestorben sein, dass Du genöthigt bist es zu thun. Atumâri und mâtumâri wären also als Bahuvrîhi-Composita aufzufassen. Ich gebe zu, dass diese Uebersetzung ebenfalls gezwungen ist, immerhin scheint sie mir der Neumann'schen vorzuziehen.

Das Câtumâsutta (Nr. 67) liefert den Stoff zu Milindapañha iv, 3, 38 (Trenckner's Ausgabe p. 186): Als Buddha in Câtumâ verweilte, kamen Sâriputta und Moggallâna mit 500 Mönchen um ihn zu besuchen und es entstand ein grosser Lärm. Buddha fragte nach der Ursache dieses Lärmes und, als er sie erfahren hatte, schickte er die Besucher fort. Die Sakyafürsten, welche in Câtumâ zusammengekommen waren, sahen die Mönche fortgehen und erboten sich, den Erhabenen zu versöhnen, und dies gelang ihnen auch und zwar durch Anwendung des Gleichnisses vom Schössling und vom Kalbe. Im Milindapañha wird diese Geschichte als Ausgangspunkt genommen, um darzuthun, dass der Allerherrlichstvollendete keinen Zorn gegen irgend jemand empfindet gerade so wenig, wie der Ocean Zorn empfindet gegen den Leichnam, welchen er auswirft.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich auf den Inhalt der einzelnen Suttas näher eingehen wollte. Ich will nur noch einige hervorheben, die von besonderem Interesse sind: Das Aggivacchagottasutta (Nr. 72) findet sich wieder im Saṃyuttanikâya xliv. 8 und ist ins Englische übersetzt von Warren in seinem *Buddhism in Translations*, p. 123 ff. Das Mahâsakuludâyisutta (Nr. 77) ist die Hauptquelle für die Lehre von den zehn Kasinas und wird als solche citirt Atthasâlinî p. 186. Das Ghaṭîkârasutta (Nr. 81) erzählt uns die Geschichte von Ghaṭîkâra und Jotipâla, welche Zeitgenossen des Königs Kikî und des Buddha Kassapa waren, und versetzt uns damit in eine längst vergangene Zeit. Endlich das Aṅgulimâlasutta (Nr. 86), aus verschiedenen Fragmenten bestehend, handelt von der Bekehrung

des berüchtigten Räubers Aṅgulimâla, den wir aus dem Dhammapada-Commentar und aus Milindapañha p. 410 kennen.

Bern, September 1900. E. Müller.

Albert Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus* in Tibet und der Mongolei, Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij. Mit einem einleitenden Vorwort des Fürsten E. Uchtomskij und 188 Abbildungen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1900.

Ein ‚Führer' im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist dieses Buch nicht, wie schon der Titel errathen lässt. Es ist weit mehr als ein solcher, und wir haben alle Ursache, einem so hervorragenden Kenner wie Grünwedel zu danken, dass er uns dieses Mehr geboten hat.

An der Spitze des Buches steht ein warm geschriebenes Vorwort des bekannten Fürsten Uchtomskij. Dann giebt Grünwedel im ersten Capitel eine schöne ‚Entwicklung des buddhistischen Pantheons in Indien'. Es folgt im zweiten Capitel die Erweiterung desselben durch ‚die Geistlichkeit' (die indischen Heiligen; die Heiligen des älteren Buddhismus in Tibet; die Mongolenbekehrer und die gelbe Kirche). Im dritten und letzten Capitel werden ‚die Gottheiten' abgehandelt (die Schutzgottheiten, tibetisch Yi-dam; die Buddhas; die Bodhisatvas; die Göttinnen, Pârâs und Dâkinîs; die Dharmapâlas, ‚Beschützer der Religion'; die Localgottheiten). Den Abschluss bilden Anmerkungen, Angabe der Quellen für die Abbildungen und ein ‚Glossar', resp. Index mit Glossen.

Unter den Abbildungen, welche verschiedenen Quellen, besonders häufig der vom Fürsten Uchtomskij herausgegebenen ‚Orientreise des Kaisers von Russland' entnommen sind, treten die Bilder der dem Fürsten U. gehörigen Bronzen besonders bedeutsam hervor und rechtfertigen den Untertitel des Buches. Höchst interessant ist namentlich die lebensvolle Porträt-Statuette, welche den Dalai Lama der dritten Wiedergeburt, den Mongolenbekehrer (16. Jahrh.) darstellt (Abb. 54, p. 68), — eine schöne alte Bronze mit Inschrift.

Auffallend ist mir, dass G. p. 18 von den ‚grossartigen Entdeckungen der Russen in der Wüste Takla-Makan' spricht, während er in Klammern dazusetzt ‚(Turfan)'; p. 41 erwähnt er wiederum ‚die epochemachenden Entdeckungen der Russen in Turfan' und setzt in Klammern hinzu ‚(Takla-Makan)'. Meines Wissens liegt Turfan, der Schauplatz der russischen Entdeckungen, weit ab von der Wüste Takla-Makan, aus welch letzterer wiederum die Engländer u. A. schöne Funde nach Europa gebracht haben. — Auf p. 187 ist eine tibetanische Localgottheit versehentlich als ‚auf einem Widder reitend' bezeichnet. Das Reitthier des Gottes ist, wie ein Blick auf die Abbildung lehrt, ein Ziegenbock.

L. v. Schroeder.

Monier-Williams, Sir Monier, *A Sanskrit-English Dictionary* Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate Indo-European Languages. New Edition, greatly enlarged and improved with the Collaboration of Professor E. Leumann, Professor C. Cappeller and other Scholars. Oxford at the Clarendon Press 1899. Pp. xxxvi, 1334. 4°.

Die erste Auflage von Monier-Williams' Sanskrit-Wörterbuch erschien im Jahre 1872. Obwohl damals nur 1000 Exemplare gedruckt wurden, ist doch die Thatsache, dass die Auflage schon nach wenigen Jahren vergriffen war und ein auf photo-lithographischem Wege hergestellter Wiederabdruck nötig wurde, ein sprechender Beweis dafür, dass das Wörterbuch einem thatsächlichen Bedürfnis entgegenkam und demselben auch entsprach. Und das muss denn auch ohne Weiteres zugestanden werden, dass dieses Wörterbuch auch in seiner alten Gestalt — trotz allem, was man gegen den wissenschaftlichen Charakter und die Originalität desselben mit Recht geltend gemacht hat — für den praktischen Gebrauch, insbesondere bei der Lectüre schwieriger Werke der indischen Kunstpoesie, als ein überaus bequemes und handliches Nachschlagebuch vortreffliche Dienste leistete. Was man gegen das Wörterbuch einwenden konnte,

war vor allem dessen gänzliche Abhängigkeit von dem grossen Thesaurus der Sanskritsprache, dem Petersburger Wörterbuch, eine Abhängigkeit, welche so weit gieng, dass selbst Druckfehler aus dem grossen Wörterbuch ohne jede Kritik in das WILLIAMS'sche Wörterbuch hinübergenommen wurden.[1] Ein anderer Mangel des Wörterbuches in seiner alten Gestalt war das fast gänzliche Fehlen von Belegen für die gegebenen Wörter und Wortbedeutungen. Dazu kam noch das Fehlen der Accente in der ersten Ausgabe, wodurch der wissenschaftliche Wert derselben auf ein Minimum reducirt war.

Es ist erfreulich zu bemerken, dass alle diese Mängel in der vorliegenden neuen Auflage beseitigt worden sind. Wohl bildet noch immer — und das ist ja selbstverständlich und nicht anders möglich — das monumentale Werk von O. BÖHTLINGK und R. ROTH die Grundlage für das Werk von MONIER-WILLIAMS, wie ja keine lexikographische Arbeit auf dem Gebiete des Sanskrit heutzutage denkbar ist, welche nicht von diesem grossen Werke ausgehen müsste. Die zweite Auflage hatte überdies den Vortheil, dass auch die zahlreichen Nachträge, welche O. BÖHTLINGK's ‚Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung' enthält, verwerthet werden konnten. Aber für diese Neubearbeitung seines Werkes hatte MONIER-WILLIAMS an den deutschen Gelehrten E. LEUMANN und C. CAPPELLER zwei ausgezeichnete Mitarbeiter gewonnen, welche im Stande waren, das ihnen vorliegende Material mit vorsichtiger Kritik zu benutzen und auch die in den letzten Jahren erschienenen Texte und indologischen Werke für lexikographische Zwecke auszubeuten. Dadurch ferner, dass das Wörterbuch in seiner neuen Gestalt fast durchwegs die Werke oder doch die Literaturgebiete angibt, in welchen ein Wort oder eine Wortbedeutung vorkommt, und in wichtigeren Fällen auch die Belegstellen genau anführt, ist es nunmehr für wissenschaftliche Zwecke brauchbar geworden. Auch die für den Sprachforscher ganz unentbehrlichen Accente sind in dieser neuen Auflage gegeben.

---

[1] Vgl. O. BÖHTLINGK, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, IV. Theil (1883), Vorrede.

Monier-Williams schätzt die Zahl der in seinem neuen Wörterbuch behandelten Wörter und Composita auf ungefähr 180,000 gegenüber 120,000, welche schon die erste Auflage enthielt. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass die Zahl der Composita sich im Sanskrit leicht ins Unendliche vermehren lässt. Solche Zahlen beweisen daher wenig. Nützlicher wäre es gewesen, wenn der Verfasser ein genaues bibliographisches Verzeichnis der für das Wörterbuch benützten Werke gegeben hätte. Weder die auf p. xxxii der 'Introduction' gegebenen Aufzählungen der von Leumann und Cappeller benützten Werke — Aufzählungen, die mit einem nichtssagenden ‚etc.' enden — noch die 'List of Works and Authors', p. xxxiii fg. bietet einen genügenden Ersatz für ein genaues Verzeichnis der benützten Texte (mit Angabe der Herausgeber, des Erscheinungsortes etc.), aus welchem sofort der Umfang des Wörterbuches ersichtlich gewesen wäre. Mit Recht hat Monier-Williams auch Wörter und Bedeutungen aufgenommen, welche nur in Commentaren vorkommen oder der ‚lebenden Sanskritsprache' angehören, d. h. von den Paṇḍits im heutigen Indien in der Conversation gebraucht werden. Monier-Williams hat sich solche Wörter und Bedeutungen notirt, und sie erscheinen im Wörterbuch mit einem beigefügten ‚MW', um zu zeigen, dass Monier-Williams für sie die Autorität ist (s. Introduction, p. xviii). Leider aber findet sich dieses ‚MW' auch nach Wörtern und Wortbedeutungen, welche dem Śabdakalpadruma des Rādhākānta entnommen sind (Introd. p. xxxii) — warum sind sie dann nicht mit ‚Śabdak.' angeführt? — und überhaupt in allen Fällen, wo Monier-Williams in der ersten Auflage oder in seinem durchschossenen Handexemplar derselben etwas fand,[1] was weiter nicht verificirbar war (Introd. pp. xvii, xxxiii). Es sind also alle mit ‚MW' angeführten Wörter und Bedeutungen mit einiger Vorsicht aufzunehmen und bedürfen jedenfalls noch der Nachprüfung.

---

[1] 'Unfortunately in noting down words for insertion *I omitted to quote the sources whence they were taken* (!!), as I did not at the time contemplate improving my new edition by the addition of references.' Introd. p. xvii note.

Dass trotz der 60,000 Wörter, welche in dieser neuen Auflage hinzugekommen sein sollen, noch manches fehlt, ist wohl nur dem ungeheuren Reichthum der Sanskritsprache zuzuschreiben, dessen vollständige Erschöpfung von keinem Lexikographen erwartet werden kann. Es erscheint kaum ein neuer Text oder eine neue Ausgabe eines Sanskritwerkes, das nicht manches enthielte, was in keinem Wörterbuch zu finden ist. Und es geschieht nicht um dem Wörterbuch einen Vorwurf daraus zu machen, wenn ich hier einige Wörter anführe, die mir zufällig aufgestossen sind, und die ich auch in diesem neuesten Wörterbuch vergebens suchte.

Aus Sāyaṇa's Commentar zur Ṛgveda-Saṃhitā (Ṛgveda-Bhāṣya) führe ich folgende Wörter, resp. Bedeutungen an, die bei Monier-Williams fehlen:

anuddaṇḍa, bescheiden, nicht übermütig: Rv. Bh. I, 145, 2.

apaprasava, Totgeburt (oder Missgeburt?); Rv. Bh. X, 162 init.; 184, 1.

ākusmīya, adj., zu den Verben gehörig, die im Dhātupāṭha 33, 1 ff. bis *kusma* aufgezählt und daher Ātmanepada sind: Rv. Bh. I, 37, 14.

āyāta in der Phrase *kim āyātam* ‚wie kommt das dazu?', ‚was hat das mit dem zu thun?' Rv. Bh. I, 42, 1; 138, 1; 171, 4. (Vgl. Böhtlingk, *Sanskr. Wb. in kürz. Fass.* s. v. *yā* mit *ā* 7).

ārṣānukramaṇī, f., Titel eines Werkes: Rv. Bh. I, 100 init

kapaṭa, betrügerisch, Betrüger: Rv. Bh. VIII, 18, 14.

kraiyādika, adj., zur krī-Classe gehörig (Verb): Rv. Bh. I, 48, 4 und oft.

tathābhū = *tathābhūta*: Rv. Bh. I, 178, 4.

dīpanā, f., das Erleuchten: Rv. Bh. X, 68, 11.

dūre, ‚geschweige denn', nach *api na*, ‚nicht einmal': Rv. Bh. I, 84, 17.

prākkrītīya, adj., ‚in den Sūtras Pāṇ. V, 1, 1 ff. vorkommend': Rv. Bh. I, 40, 3.

prāṅkaṇa, Bank: Rv. Bh. VII, 55, 8.

madhyemārga, adj., mitten auf dem Wege befindlich: Rv. Bh. I, 105, 7; °*am*, adv.: Rv. Bh. I, 116, 1.

Mujavat und *Maujavat*, N. pr.: Rv. Bh. X, 34 init.

rāsāyanika, m., Droguist, Apotheker: Rv. Bh. X, 85, 3.

vāmamuṣa = *vāmamoṣa*: Rv. Bh. VIII, 77, 10.

vaidūrya (von *vidūra*, sehr entfernt), sehr grosse Entfernung: Rv. Bh. I, 80, 15.

saṃvivāda, Wechselgespräch: Rv. Bh. X, 86 init.

suragaṅgā, wohl die himmlische Gaṅgā: Rv. Bh. I, 191, 14.

Aus anderen Werken führe ich folgende Einzelheiten an, die ich bei Monier-Williams vermisse':

atīmokṣa, m. pl., Bezeichnung bestimmter Sprüche: Āpast. Śraut. XIII, 25, 1.

anuyoga, Anstrengung, Arbeit = *udyoga*: Pañcatantra ed. Bombay II, śl. 140. Ein Druckfehler kann doch *anuyogam* hier nicht gut sein, wie Böhtlingk, *Indische Sprüche*, No. 3306 Anm. meint.

amartyu, unsterblich: Āpast. Śraut. XII, 7, 10 in dem Somakaraṇī-Mantra, wo die Āpastambins *amartyave* lesen gegenüber *amṛtyavaḥ* in Rv. III, 2, 9. Nach dem, was wir sonst von den Āpastambins wissen, geht es nicht an, das Ungethüm *amartyu* einfach zu *amṛtyu* zu corrigiren, sondern wir müssen es, wie so vieles Andere, das wir in den Sūtras und Mantras der Āpastambins finden, als wirkliches, wenn auch schlechtes Sanskrit gelten lassen und darum auch in die Wörterbücher aufnehmen.

āṇḍvilā, f., Titel eines Commentars zum Āpastambasūtra: *Catalogue of Sanskrit Mss. in the Sanskrit College Library Benares* (Allahabad), pp. 80, 88, 90.

ekasthāne, das eine Mal, erstens: Pañcatantra IV, śl. 5 (Bombay), steht auch schon in Böhtlingk's kürzerem Wörterbuch.

khani, Grube, Graben (im Rituell): Āpast. Śraut. II, 2, 3. (Monier-Williams gibt blos die Bedeutungen 'mine, quarry, cave'.)

Carmaśiras, Name eines Lehrers: Nirukta III, 3, 3 (15).

dharmaṇaspati, ‚Herr des Rechtes': Āpast. Śraut. XIII, 18, 2.

naptṛ, Urenkel: Āpast. Śraut. X, 11, 5. Bhāgav. Pur. IV, 1, 9.

paidva, Name eines Insekts (ein höchst interessanter Bedeutungswandel): Siehe M. BLOOMFIELD, *Kauśikasūtra*, p. XLIV sq.

vatsahāra, eine Art Halsband: Sukhāvatīvyūha, § 32 (ed. MAX MÜLLER, p. 54).

stryāgāra, ‚Frauenzimmer' (in demselben Sinne wie im Deutschen): Sukhāvatīvyūha, § 41 (ed. MAX MÜLLER, p. 67), vgl. MAX MÜLLER in S. B. E. vol. XLIX, Part II, p. 64.

Wenn aber, wie gesagt, aus dem Fehlen solcher Wörter und Bedeutungen den Compilatoren des Wörterbuches kein Vorwurf zu machen ist, so ist es eher zu tadeln, dass einige Fehler, welche aus dem Petersburger Wörterbuch in die alte Ausgabe übergegangen waren, auch in dieser neuen Ausgabe stehen geblieben sind, trotzdem BÖHTLINGK sie längst (a. a. O., p. II fg.) namhaft gemacht hat. Wir finden noch immer *‚padakramaka*, n. the Pada and Kramapāṭha' statt *padakakramaka*, ‚ein mit dem Padapāṭha und ein mit dem Kramapāṭha vertrauter Mann'. *Pratoṣa* erscheint noch immer als ‚N. of one of the 12 sons of Manu Svāyambhuva', obwohl BÖHTLINGK berichtigt hat, dass er ‚einer der 12 Söhne Viṣṇu's und einer der Götter Tuṣita im Manvantara Svāyambhuva' ist. (Auch *Iḍaspati*, *Idhma*, *Kavi* und *Svāhna* [Bhāgav. Pur. IV, 1, 7] sind im Wörterbuch nicht als Tuṣita-Götter angeführt.) *Prasūti* ist noch immer als ‚N. of a daughter of Maru' angeführt, obgleich *Maru* nur ein Druckfehler für *Manu* im Petersburger Wörterbuch war. Auch der s. v. *bāhu* und *bāhuphala* von BÖHTLINGK notirte Fehler ist uncorrigirt geblieben.

Im Petersburger Wörterbuch ist *godhūli* erklärt als ‚eine bestimmte nach den Jahreszeiten wechselnde Tageszeit (zu welcher sich Staub [feuchte Dünste] von der Erde zu erheben scheint)'. Es ist doch wohl auch ein Zeichen allzu sclavischer Abhängigkeit von dem grossen Thesaurus, wenn MONIER-WILLIAMS p. 365 schreibt: ‚*godhūli*, 'earth-dust', *i. e.* 'a time at which mist seems to rise from the earth'', etc. In dem kleinen, aber in seiner Art ganz vortrefflichen 'Standard Sanskrit-English Dictionary' von Lakshman Ramchandra Vaidya (Bombay 1889) findet sich die ohne Zweifel richtige Erklärung des Wortes

als 'the time when cows raise up the dust of the earth while returning home, *i. e.* evening twilight'. Auch F. S. Growse in seiner Uebersetzung des 'Rámáyana of Tulsi Dás' (Allahabad 1877), p. 171 ist der Ansicht, dass *godhūli* (und das synonyme *dhenudhūli*) nicht ‚Erdstaub', sondern ‚Staub der Rinder' bedeutet, und er fügt hinzu: 'The word is still current in village use, and when I have been moving about in the district in the cold weather I have heard it applied to the hour of sunset, when the cattle were all coming home from pasture, and raising dense clouds of dust along the narrow lanes.'[1]

Für *uttarāyaṇa* gibt Monier-Williams noch immer die Bedeutung 'summer-solstice', trotzdem Bühler in dieser *Zeitschrift* (Bd. II, p. 90 fg.) darauf aufmerksam gemacht hat, dass *uttarāyaṇa* ‚Wintersolstitium' und *dakṣiṇāyana* ‚Sommersolstitium' bedeutet. Das Richtige findet sich schon in den letzten Nachträgen zu Böhtlingk's kürzerem Wörterbuch, Th. VII, pp. 323, 347.

Aber es ist vielleicht kaum gerecht, in einem so grossen Werke auf Fehler in einzelnen Punkten zu viel Gewicht zu legen. Wer je an einem so umfangreichen Werk — einem Band von 1333 enggedruckten Quartseiten — gearbeitet hat, wird derlei Versehen und Uebersehen nicht allzu strenge beurtheilen. Und welche Mängel auch immer man in diesem neuen Wörterbuch aufdecken mag, so wird man doch, glaube ich, dem Verfasser Recht geben, wenn er mit stolzem Selbstbewusstsein diese neue Ausgabe als ‚das vollständigste und nützlichste einbändige Sanskrit-Englische Wörterbuch, das je geschaffen wurde', bezeichnet (p. VIII). Während die alte Ausgabe zwar ein praktisches Handbuch, aber von recht geringem wissenschaftlichem Werte war, kann von dieser Neuausgabe behauptet werden, dass sie nicht nur ein ausserordentlich praktisches Nachschlagebuch, sondern auch eine bedeutende wissenschaftliche Leistung und eine wirkliche Bereicherung der Sanskrit-Lexikographie ist.

---

[1] Vgl. auch Molesworth, *Dictionary Maráthí and English* s. v. *godhūl*, '(from the dust which the cattle raise on returning from pasture) evening twilight'.

Da das Buch in der Clarendon Press in Oxford gedruckt ist, braucht kaum erst gesagt zu werden, dass die äussere Ausstattung desselben eine geradezu musterhafte ist. Trotz der Masse von Stoff, welche in einem möglichst engen Raum zusammengepresst ist, wird auch das schwächste Auge durch die Benützung dieses auf elegantem Papier in schönen, klaren Typen gedruckten Wörterbuches nicht Schaden leiden. Dem Umstand ferner, dass die Clarendon Press in Mr. PEMBREY einen unvergleichlichen Corrector für Orientalia besitzt, ist es zu danken, dass trotz der vielen diakritischen Zeichen und sonstigen Schwierigkeiten des Druckes das neue Wörterbuch merkwürdig frei von Druckfehlern ist.

Eine erwähnenswerthe Verbesserung gegenüber der alten Auflage ist endlich auch — auf dem Titelblatt zu bemerken, insofern auf demselben auch die Namen der beiden vortrefflichen Mitarbeiter, die von der mühseligsten Arbeit gewiss den Löwenantheil hatten, genannt sind.

M. WINTERNITZ.

CARL MEINHOF, *Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen.* Anhang. Verzeichnis von Bantuwortstämmen. Leipzig, 1899, in Commission bei F. A. BROCKHAUS. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI. Band. Nr. 2.) VIII, 245 S. Dazu eine Karte. 8 Mark.

Ein erstaunlich reichhaltiges Buch. Auf eine Übersicht über Orthographie und Aussprache (S. 1—6) folgt ein Abriss des Ur-Bantu und eine Anleitung zur Aufnahme von Bantu-Sprachen (S. 7—27); dann folgen (S. 28—148) die Grundrisse der Lautlehre nebst dem Wichtigsten aus der Wortbildungslehre des Peli, Suaheli, Herero, Duala, Konde und Sango, also ausser dem in Transvaal gesprochenen, wegen besonderer lautlicher Altertümlichkeiten vorangestellten Peli eine grammatische Skizze von Sprachen, welche in Deutsch-Ostafrika,

Deutsch-Südwestafrika und Kamerun gesprochen werden — dies alles auf noch nicht 150 Seiten. Man ersieht aus der Auswahl dieser Sprachen, dass das Buch dem praktischen Zweck dienen soll, die Landessprachen in unseren deutschen Kolonien weiterer Forschung zugänglich zu machen und künftige Forscher dazu anzuleiten, bisher nicht bekannte Bantu-Sprachen auf Grund des entworfenen grammatischen Schemas zu bearbeiten. Für letzteren Zweck wird besonders gute Dienste tun der Anhang (S. 148—192), der ein alphabetisch angeordnetes Verzeichnis der bekanntesten Bantu-Wortstämme enthält und in Wirklichkeit den eigentlichen Kern des Buches darstellt. Die für das Ur-Bantu erschlossene Wortform steht voran, und es folgen die entsprechenden tatsächlich vorliegenden Wörter der einzelnen Bantu-Sprachen. Die Hauptergebnisse dieses kleinen vergleichenden Wörterbuchs für die vergleichende Lautlehre und für die Nominalpraefixe und Verbalsuffixe sind dann in tabellarischer Form zusammengestellt (S. 193—203). Es folgt ein Verzeichnis der benutzten Bantu-Litteratur (S. 205—209) und endlich alphabetisch geordnete Wörterverzeichnisse des Peli, Suaheli, Herero, Duala, Konde und Sango (S. 210—245). Beigegeben ist eine politisch kolorierte Karte, welche die sprachlich-ethnographischen Verhältnisse allerdings nicht zum Ausdruck bringt.

Das vorliegende Buch verfolgt neben dem praktischen Zweck auch einen wissenschaftlichen. MEINHOF wagt zum ersten Male den Versuch einer vergleichenden Lautlehre der (freilich nur in einer Auswahl zu Wort kommenden) Bantu-Sprachen. Dass die Bantu-Grammatik, wie die Grammatik einer jeden Sprache, von der Lautlehre auszugehen hat, darüber kann ja eine Meinungsverschiedenheit nicht bestehen. Die geistige Arbeit für diesen Entwurf ist wahrlich keine geringe gewesen. Hat doch der Verfasser so gut wie keine sprachwissenschaftlich geschulten Vorgänger gehabt, hat er doch die dargelegten Lautgesetze[1] zumeist erst selber finden müssen! Im Vor-

[1] Ich nenne besonders die Entdeckung der sogenannten schweren Vokale und die strenge Scheidung der stimmlosen Fortes und stimmhaften Lenes.

wort wird angedeutet, dass MEINHOF gegen eine Richtung unter den Bantuisten zu kämpfen hat, welche von einer — von MEINHOF so evident erwiesenen — strengen Gesetzmässigkeit der lautlichen Entwicklung nichts weniger als überzeugt ist. Dem gegenüber bekennt MEINHOF: ‚Ich bin der Ansicht, dass die Bantusprachen so streng die in ihnen liegenden Gesetze befolgen, dass man sich nicht eher beruhigen darf, als bis das ganze Sprachgebäude klar erkannt ist.' Dieser Grundsatz ist für andere, besser erforschte Sprachen längst allgemein anerkannt. Die Frage ist, ob die Methode, die MEINHOF befolgt, die gleiche Anerkennung verdient.

Der einzige Massstab, mit welchem wir messen können, bleibt die vergleichende Methode der Indogermanisten. Denn keine Sprachfamilie ist auch nur annähernd so gründlich und erfolgreich erforscht worden wie die indogermanische, auf keinem andern Gebiete ist nach jahrzehntelangem Widerstreit der Meinungen eine so unbestrittene Sicherheit der Methode ausgebildet worden.[1] Messen wir also mit diesem Massstab, so springt auf den ersten Blick hervor, dass MEINHOF von der älteren sprachvergleichenden Methode siegreich vorwärts geeilt ist zu der heute geübten. Er hat jene Phase, welche zwar mit einer gewissen Regelmässigkeit der Lautentwicklung rechnete, aber doch den Ausnahmen einen weiten Spielraum einräumte, überwunden, wenn das auch in der Einzelformulierung nicht überall klar zu Tage tritt. Er geht 1. aus von wirklich gehörten und exact beobachteten Lauten, die er in streng phonetischer Schreibweise wiedergiebt — Material dazu scheint jetzt genügend vorzuliegen. Er operiert 2. mit dem — zwar für das lebendige Erfassen des Sprachlebens anfechtbaren, aber für die praktische Forschung methodisch unumgänglichen — Dogma von Lautgesetzen und Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze. Er erkennt 3. an, dass neben der lautgesetzlichen

[1] Für diejenigen Leser dieser Zeitschrift, welche über diese Dinge nicht orientiert sind, mag als Beispiel angeführt werden, dass die Germanisten urgermanische, also sprachlich vorgeschichtliche Wortformen rekonstruiert haben, deren Richtigkeit durch zum Teil später gefundene Runeninschriften bestätigt worden ist.

Entwicklung die Analogiebildung im Sprachenleben eine Rolle spiele — freilich räumt er diesem Faktor nicht die ihm gebührende Stellung ein.[1] Er konstruiert 4. Urlaute und Urformen, um von diesen die tatsächlich vorliegenden Laute und Wörter herzuleiten. Diese konstruierten Laute haben bei ihm zunächst nur den Wert einer mathematischen Formel; er beansprucht für diese Laute mit Recht zunächst nur eine theoretische Existenzberechtigung, zugleich aber eine für die Forschung methodisch notwendige Existenz. Es sind dies die Grundsätze, nach welchen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen gearbeitet wird, und die sich nun auch auf dem der Bantu-Sprachen glänzend bewährt haben, wie der Erfolg beweist. Es kann nicht bestimmt genug hervorgehoben werden, dass MEINHOF durch diese für die Bantuwelt zum ersten Mal konsequent befolgte Methode den wissenschaftlich exakten Beweis für die Einheit der Bantu-Sprachen geliefert hat, dass er den Weg gebahnt hat für eine wissenschaftliche Erkenntnis der Entwicklung dieser Sprachen.

Den Weg gebahnt — mehr darf man natürlich von diesem ersten Versuch billigerweise nicht erwarten. MEINHOF selbst nennt seine Arbeit einen Versuch. Es versteht sich von selbst, dass das Gebäude der Bantu-Sprachen, einstweilen nur leicht gezimmert, vor unsern Augen auch nicht annähernd so fest gebaut dasteht wie etwa das der indogermanischen Sprachen durch SCHLEICHERS und jetzt durch BRUGMANNS Grundriss. Es versteht sich von selbst, dass diesem ersten Versuch noch manche Mängel anhaften müssen, und

[1] Hier nur ein Beispiel: *kî* und *tî* sind im Peli lautgesetzlich zu *ši* (nicht zu *χi* und *ri*) geworden. M. aber bemerkt S. 36 f.: ‚Vor der Endung *i* des Nomen agentis bleibt *χ* meist erhalten.' ‚Auch vor dem *i* des Nomen agentis hält sich *r*.' Diese Fälle aber widersprechen dem Lautgesetz nur scheinbar. Das *χ* und das *r* ist nicht erhalten, sondern auf analogischem Wege neu eingeführt worden: *mǫ-rǫχi* verdankt sein *χ* dem Verbum *rǫχa*, *mǫ-furi* sein *r* dem Verbum *fǫra*. In der Lauttabelle S. 194 wird richtig *ši* als die regelrechte Vertretung der ursprünglichen Verbindung *kî* angegeben, als die eines alten *tî* aber neben *ši* zu Unrecht auch *ri*. Die meisten Doppelformen der Lauttabellen S. 194—199 erklären sich auf diese Weise.

dass es der Arbeit von Generationen bedarf, ehe wir die geschichtliche Entwicklung aller Bantu-Sprachen vollkommen zu übersehen im Stande sind. Aber MEINHOF hat durch sein Buch eine Grundlage geschaffen, auf der nun weiter gebaut werden kann, er hat der Forschung die Wege gewiesen, welche zum Ziele führen, und kein künftiger Forscher wird ungestraft an diesem Buche vorbeigehen dürfen.

Die Art, wie MEINHOF im einzelnen verfährt, ist eine induktive. Künftig mag nun die deduktive Art der Formulierung, wie sie z. B. bei den Indogermanisten üblich ist, an deren Stelle treten. MEINHOF wählt die induktive Darstellung vermutlich mit Rücksicht auf ungläubige Leser, um sie die Lautregel gewissermassen selbst finden zu lassen, um sie davon zu überzeugen, dass die Formulierung des Lautgesetzes keine willkürliche ist. Praktisch erscheint mir dies Verfahren nicht. Es ist auch nicht konsequent gehandhabt; denn die Urlaute des Bantu setzt MEINHOF stets voraus. Er beginnt z. B. seine Lautlehre des Peli wie folgt:

‚*ka* [d. h. die Verbindung *ka* im Ur-Bantu] fehlt. [Peli] *-aχa, eχa, oχa* sind intransitive Verbalendungen.

ta [Ur-Bantu] ‚drei' heisst [Peli] *-raro.*

pa [Ur-Bantu] ‚geben' [Peli] *fa,* ‚bei' Kl. 16 [Peli] *fa,* Verbalendung 4 [Peli] *-fa, -fala.* Also lauten die den Momentanen entsprechenden Laute *χ, r, f.*'

Ich würde die umgekehrte Formulierung vorziehen:

Die Tenues *k, t, p* des Ur-Bantu, welche in den meisten Bantu-Sprachen als Tenues oder als Tenues aspiratae erhalten sind, sind im Peli zu den entsprechenden stimmlosen Spirantes *χ, r*[1], *f* verschoben worden.

1. *k* > *χ,* z. B. die intransitiven Verbalsuffixe *-*aka, -*ɐka, -*ǫka* > *-aχa, -eχa, -oχa.*

2. *t* > *r,* z. B. *-*tatu* ‚drei' > *-raro.*

---

[1] Ich sehe hier davon ab, dass *r* in Wirklichkeit als stimmloses gerolltes alveolares *r* ausgesprochen wird.

3. *p* > *f*, z. B. **pa* ‚geben' > *fa*, **pa* ‚bei' (Kl. 16) > *fa*, die Verbalsuffixe -**pa* und -**pala* > -*fa* und -*fala*.

Die Zahl der Beispiele würde hierbei beträchtlich zu vermehren sein.

Nachdem MEINHOF in jener Weise die Konsonanten in der Verbindung vor dem Vokal *a*, dann die Vokale besprochen hat, behandelt er die Verbindungen Nasal + Tenuis oder Media und dann die Konsonanten vor andern Vokalen als *a* und zwar in der Reihenfolge: 1. *ki, ku, ti, tu, pi, pu, yi, yu, li, lu, vi, vu*, 2. *kî, kû, tî, tû* u. s. w. — Vor *e* (?) und *o* zeigen die Konsonanten die gleiche Entwicklung wie vor *a*. — In einem späteren Kapitel folgen die Verbindungen *kya, kŷa, kwa, kŵa, tya, tŷa* u. s. w. Dem entsprechend werden auch in den Lauttabellen (S. 194 ff.) die Konsonanten in der Verbindung mit folgendem Vokal vorgeführt: *ka, kę, ki, kǫ, ku, kî, kû, kya, kwa, kŷa, kŵa*. Man sieht, wie MEINHOF, ich möchte sagen, vorsichtig tastend, von Fall zu Fall seine Regeln gewinnt. Oder hat er diese Form der Darstellung gewählt, um sicherer zu überzeugen? Jedenfalls haftet dieser Darstellung etwas von der Form einer Untersuchung an. Zu erstreben wäre, dass Zusammengehöriges auch am selben Ort behandelt wird. Jene Lauttabellen liessen sich wesentlich vereinfachen, wenn es heissen würde: 1. *k* vor *a, ǫ, u*, 2. *k* vor *i* und *y*, 3. *k* vor *û* und *ŵ*, 4. *k* vor *î* und *ŷ*. Ebenso würde für die Lautlehre der einzelnen Sprachen entweder jeder einzelne Konsonant zu behandeln sein 1. a) in seiner normalen Stellung (vor *a, ǫ, u*), b) vor palatalem Vokal (*i, y*), 2. labiovelar (vor *û, ŵ*), 3. palatal, bzw. mouilliert (vor *î, ŷ*) — oder: 1. a) jeder einzelne Konsonant in Normalstellung (vor *a, ǫ, u*), b) die Veränderung der Konsonanten vor palatalem Vokal (es kommt nur *k* und *γ* in Frage), 2. die Labiovelierung der Konsonanten durch ein folgendes *û* oder *ŵ*, 3. die Palatierung, bzw. Mouillierung der Konsonanten durch ein folgendes *î* oder *ŷ*. Es sollten ferner die Konsonanten in der Stellung nach Nasal nicht gänzlich losgerissen werden von ihrer Behandlung in der Stellung nach Vokal oder im Anlaut. Jene Lauttabelle würde ich z. B. für das *k* in folgender Form vorziehen:

Bantu	Suaheli	Konde	Sango	Herero	Peli	Duala
k vor *a*, *o̱*, *u*, *w*	*k*	*k*, *kh*	*k*, *χ*	*k*	*χ*	geschwunden
k vor *e̱* (?), *i*, *y*	*k* oder *tχ̇* ?	„	*χ̇*	*tχ̇*	*s*	„
k nach *ṅ* vor *a*, *o̱*, *u*, *w*	*kh*	*g*	*k*, *χ*, *h*	*g*	*kχ*	*k*
k nach *ṅ* vor *e̱* (?), *i*, *y*	„	?	*χ̇*	*dj*	*ths*	„
k vor *û* und *ŵ*	*f*	*f*	*f*	*ṭ* (*s̱*)	*χ̌*	*k* oder geschwunden
k nach *ṅ* vor *û* und *ŵ*	*f*	*f*	?	*ḏ*, *s̱*	*kh*	?
k vor *î* und *ŷ*	*š*	*ṣ*	*s*	*s̱*	*š*	*s*
k nach *ṅ* vor *î* und *ŷ*	*š*	*ṣ*	*s*	*s̱*	*thš*	?

Entsprechend wäre auch die Anordnung in der Lautlehre der einzelnen Sprachen zu gestalten. Ich glaube, dass so die Darstellung wesentlich an Klarheit und Uebersichtlichkeit gewinnen würde.

Doch ich verweile bereits zu lange bei der Betrachtung des Fortschrittes, welches das Buch in wissenschaftlicher Hinsicht bedeutet. Das Vorwort, die Gesamtanordnung und Auswahl des Stoffes und der besondere Abschnitt ‚Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen' lehrt uns, dass das Buch nicht nur sprachwissenschaftlichen Zwecken dienen, sondern auch praktisch Nutzen stiften soll. ‚Vor allem', so sagt der Verfasser im Vorwort, ‚ist für die Aufnahme bisher unbekannter Bantusprachen die Erkenntnis des Aufbaues der Bantuworte völlig unerlässlich, und diesem praktischen Zweck soll Nachstehendes in erster Linie dienen.'

Es könnte fraglich erscheinen, ob sich beide Zwecke, der theoretische und der praktische, in einem Buche vereinigen lassen, ob der Verfasser nicht besser gethan hätte für jeden dieser beiden Zwecke ein besonderes Buch zu schreiben. Ich meine: nein. Auch ein lediglich praktische Zwecke verfolgendes Buch, das sich zur Auf-

gabe stellt zur ‚Aufnahme bisher unbekannter Bantusprachen' anzuleiten, ein solches Buch kann seinen Zweck nur erreichen, wenn es dem Leser den morphologischen Aufbau der Sprachen auf wissenschaftlicher Grundlage vorführt, und wenn es die bisher beobachteten Einzellaute auf ihre ursprüngliche Grundform zurückführt. Gewiss wird die praktische Beherrschung einer Bantu-Sprache, die sich auch ohne wissenschaftliche Erkenntnis des Sprachbaues erreichen lässt, ein vortreffliches Hülfsmittel sein, um eine bisher noch unbekannte Bantu-Sprache sich schneller zu eigen zu machen. Aber wenige von den Europäern, welche in sprachlich unerforschte Gegenden hinaus gehen, werden in der Lage sein, sich vorher das Suaheli oder eine andere Sprache völlig anzueignen, und zudem sind sie dadurch nicht befähigt, die neu zu erlernende Sprache korrekt zu fixieren, so dass ihre Aufzeichnungen anderen zu Gute kommen. Es bedarf einmal für die richtige Erfassung der Laute und für ihre Nachbildung, also für das Hören und Nachsprechen einer allgemeinen phonetischen Vorbildung (wozu die richtige Analyse der eigenen Aussprache die unerlässliche Vorbedingung ist). Manche Winke für die Bantu-Phonetik bietet auch Meinhof. Dann aber ist es notwendig, dass man einen Einblick in den Gesamtaufbau jener Sprachenwelt hat, dass man die allen Bantusprachen gemeinsamen Züge kennt, um die dialektischen Besonderheiten des zu erforschenden Gebietes als solche zu erkennen. Die beste Grundlage wird die Erlernung nicht einer beliebigen, jener zu erforschenden vielleicht sehr fern stehenden Mundart sein, sondern die Erlernung des von Meinhof in seinen Grundzügen konstruierten Ur-Bantu, jener ideellen Einheitssprache sämtlicher Bantu-Mundarten. Im Besitze dieser Kenntnis kann man nach Deutsch-Ostafrika, nach Transvaal, nach Deutsch-Westafrika, nach dem Congo, nach Kamerun gehen — gleichviel: man kennt die sprachliche Basis der zu erforschenden Mundart. Ein Vergleich wird am besten überzeugen. Die verschiedenen Bantu Sprachen mögen einander so ähnlich und von einander so verschieden sein wie etwa die deutschen Mundarten auf dem Lande. Diese Unterschiede sind immerhin so gross, dass die Verständigung eines Holsteiners und

eines Schweizers, eines Niederländers und eines Schlesiers oder Oesterreichers in der Mundart gänzlich ausgeschlossen ist. Nun denke man sich, unsere deutsche Schriftsprache existierte nicht, und von den Mundarten Alldeutschlands wären bisher nur wenige bekannt. Die Chinesen hätten von den Niederlanden und von Ostpreussen Besitz ergriffen und trieben Handel bis Wien und Bern. Es würden chinesische Geistliche, Officiere, Handwerker ausgesandt, welche die deutschen Mundarten erlernen und aufzeichnen sollten. Was würde die Kenntnis des ostpreussischen Platt einem solchen Forscher in den Niederlanden, an der Saale, an der Donau nützen? Was die praktische Beherrschung des Schwizerdütsch? Gross aber würde der Nutzen sein, wenn die Forschung eine gemeindeutsche Sprache aus den bekannten Mundarten konstruiert hätte, eine Sprache, welche die dialektischen Besonderheiten gewissermassen ausgemerzt hätte und nur diejenigen Züge enthielte, welche allen Mundarten gemeinsam sind oder früher gemeinsam gewesen sind. Am ehesten würde einer solchen ideellen deutschen Ursprache etwa das Mittelniederdeutsche entsprechen. Die Kenntnis dieser Sprache würde die beste Grundlage für die Erforschung aller Mundarten von Antwerpen und Aachen bis Memel sein. Denken wir uns ferner, es wäre der Forschung gelungen, etwa an der Hand des Schweizerdeutschen und des Thüringischen die Gesetze der hochdeutschen Lautverschiebung aufzudecken und Regeln aufzustellen, dass einem niederdeutschen *p*, *t* und *k* in hochdeutschen Mundarten unter bestimmten Bedingungen ein *f*, *s* oder *z* und *ch* entspreche, so würde der deutsche Sprachforscher sich mit der Kenntnis des Mittelniederdeutschen auch am Main, in Schlesien und Oesterreich bald zurechtfinden können, sowie der Bantu-Sprachforscher in Johannesburg oder Natal mit der Kenntnis des Ur-Bantu und der südafrikanischen Lautverschiebungsgesetze. So meine ich, sollte jeder, der nach dem südlich vom Aequator gelegenen Teile von Afrika hinausgeht und darauf angewiesen ist, die Landessprache der Eingeborenen in einer ihm bisher unbekannten Mundart zu lernen, sich die Grundzüge des Ur-Bantu zu eigen machen, wie es MEINHOF, in der Hauptsache wohl

richtig, konstruiert hat. Er wird in dem vorliegenden Buche des weiteren auch mancherlei Winke finden, auf welche Dinge er sein Augenmerk zu lenken hat; bietet doch Meinhof (S. 17—27) ein besonderes Kapitel ‚Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen'.

Der Grundriss Meinhofs bedeutet gegenüber den früheren Arbeiten, soweit ich sehe, einen so bedeutenden Fortschritt, dass erst seit diesem Buche von einer Bantu-Sprachwissenschaft die Rede sein kann. Wir wünschen dem Verfasser, dass er bald in die Lage kommt, uns eine neue Bearbeitung schenken zu können, und sollen wir für diese einen besonderen Wunsch aussprechen, so wäre es der, dass der Verfasser die von Erfolg gekrönten Grundsätze, welche er in der ersten Auflage noch zuweilen nicht ohne eine gewisse Unsicherheit befolgt, in der zweiten noch schärfer und konsequenter durchführen möge. Der Weg, den er eingeschlagen, ist der, welcher zum Ziele führt.

Stralsund-Halle, Oktober 1900.

Otto Bremer.

Kleine Mittheilungen.

Aethiopisch አርዌ፡ *und armenisch* երէ *oder* երէ. — In Dillmann's Wörterbuch p. 743 wird — wohl wegen des Bedeutungsunterschiedes, resp. wegen der allgemeineren Bedeutung des Wortes — nicht darauf hingewiesen, dass አርዌ፡ (*arwē*) mit dem Plural አራዊት፡ (*arāwīt*) 1. bestia, fera, animal: *a*) bestiae terrestres (distinguuntur a volatilibus), *b*) ferae (agrestes, silvestres, rapaces, noxiae) distinguuntur ab እንስሳ፡ (pecore, jumentis quadrupedibus), *c*) belluae majores, *d*) reptilia, *e*) insecta; 2. in specie est serpens, anguis, aspis draco (gew. አርዌ፡ ምድር፡ *arwē medr*, wörtl. ‚Erdthier' und mit seinen Bedeutungen an die einer Wurzel zugehörigen Ausdrücke: arab. حيوان *ḥajawān* ‚Thier', حَيَّة *ḥajja* ‚Schlange' = syr. ܚܰܝܳܐ *ḥewjā* erinnernd) im Grunde genommen doch dasselbe Wort ist, wie das hebräische אֲרִי *arī* oder אַרְיֵה *arjē* ‚Löwe' und das syrische ܐܰܪܝܳܐ *arjā*, das gleich dem hebräischen Ausdruck zum Unterschiede von dem äthiopischen አርዌ፡ nur den einen speciellen Sinn ‚Löwe' hat. Das armenische երէ (*ērē*) oder երէ (*erē*) erinnert lautlich an die zuletzt genannten semitischen Ausdrücke *arī*, *arjē*, *arjā* ‚Löwe', der Bedeutung nach — das Wort heisst soviel wie ‚deer, fawn-coloured animals; game, venison' — an das äthiopische አርዌ፡. Betreffs der Verschiedenheit der Bedeutung denke man z. B. an avesta *mereγa*, neupers. مرغ *murγ* ‚Vogel' und skr. *mṛgá* ‚Waldthier, Vogel', an neupers. گربه *gurbä* ‚Katze' und skr. *babhrū*, armen. կուղբ *kuγb* ‚Biber', an arab. نسر *nasr* ‚Geier' und hebr. נֶשֶׁר *néšer* eig. ‚Adler', syr. ܢܫܪܳܐ *nešrā* u. dgl.

Aethiopisch ጉርጌ *guer'ē* ‚Kehle' (DILLMANN, *Lex.*, p. 1156) ist wohl mit גָּרוֹן גְּרוֹנוֹת غرغر جَرْجَرَة lautlich verwandt, etymologisch aber doch direct mit der arabischen Wurzel جرع *ǵara'a* ‚Wasser schlürfen und hinunterschlucken' (جَرَع الماء وجرِعه إذا بلعه) zusammenzustellen — davon جرعة *ǵur'a* ‚ein Schluck Wasser'. Aehnlich gehören ja auch neupersisch گلو *gulū* ‚Kehle' (lat. *gula*) und armenisch կլանել *klanel* ‚verschlingen' zusammen (*kl-anel* = *kul-anel*).

Aethiopisch ጸንዐ (*ṣan'a*) firmum esse vel fieri (ጸኑዕ *ṣenū* ‚fest' u. s. w.) möchte ich mit der arabischen Wurzel صنع *ṣana'a* ‚thun, machen' identificieren. Umgekehrt haben wir ja doch auch in äthiopisch ገብረ *gabra* ‚machen, thun' und arabisch جبر *ǵábara* (eig. den gebrochenen Knochen einrichten, also fest machen) ein und dieselbe Wurzel. Hieran erinnert auch das armenische առնեմ *arnem* ‚ich mache' (redupl. Aorist արարի *arari*), dessen Stamm mit dem des griechischen ἀραρίσκω ‚ich füge zusammen' identisch ist.

Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

Ajaḥ pîtaçastraḥ. — Zu dem apologe vom bocke, der das messer schluckt, Mh. Bh. II. 2193 liefert eine andere stelle desselben epos eine erläuterung nämlich XII. 237, 17 u. flg.

nirmučyamânaḥ sûkšmatvât rûpâṇîmâni paçyataḥ |
çâiçirastu yathâ dhûmaḥ sûkšmaḥ saṃçrayate nabhaḥ |
tathâ dehâdvimuktasya pûrvarûpam bhavatyuta |
atha dhûmasya virame dvitîyam rûpadarçanam |
jalarûpamivâkâçe tathâivâtmani paçyati |
apâm vyatikrame čâsya vahnirûpam prakâçate |
tasminnuparate 'jo'sya pîtaçastraḥ prakâçate |
ûrṇârûpasavarṇasya tasya rûpam prakâçate |
atha çvetâm gatim gatvâ vâyavyam sûkšmam apyuta |
açuklam četasaḥ sâukšmyam (sâukhyamiti pâṭhântaraḥ) apyuktâm brâhmaṇasya vâi |
etešvapihi jâtešu phalajâtâni me çṛṇu |
jâtasya pârthivâiçvaryâiḥ sṛšṭiratra vidhîyate |

wozu der com. — *ajati gačhati kšipati vâ vṛkšânityajo vâyuḥ pîtaçastravat . . . gilitâni çastravadvičhedakatvât vṛkšâgâraparvatâdîni çastrâṇi* (offenb. *çastâni*) *yena tadvat* etc.; es wird der übergang des yogî des brahmabubhûšu geschildert, was Nîl. weiterhin folgendermassen charakterisiert: *seyam vyomasamvit vâyulaya âkâçajayaç četyučyate ayam eva tântrikâṇâm bhûtaçuddhiprakâraḥ sampradâyâparijñânâd idânîntanâir nânušṭhîyate* |

Hier wird also *ajaḥ pîtaçastraḥ* geradezu für *vâyuḥ* gesagt, wie vorher *jalam vahniḥ* für ‚wasser, feuer'. Er heisst *ajaḥ*, indem man *ajaḥ* etymologisch verstund: ‚treiber'; er fällt, schert, rasiert alles, wo seine ban hingeht; es ist als ob er in seinem innern schermesser besässe. Wir können den ausdruck als ein altes rätsel auffassen: was ist der springer der treiber, der (ein oder vile) schermesser verschluckt (in sich) hat? der ajaḥ pîtaçastraḥ? antwort: der wind. Vgl. uns. abh. ‚der apolog vom bock und dem messer' *Sitzgsber. der kön. böhm. ges. der wiss.* 1894, p. 7. Es ist offenbar, dass der ausdruck eine grosse notorietät besass, die entstehung desselben lässt sich aber nur aus einem rätsel erklären. Anders steht es mit dem apolog, der den bock das messer verschlucken und dadurch ums leben kommen lässt. Man muss bedenken, dass bei dem *ajaḥ pîtaçastraḥ* von XII. 237 es nicht sowol auf das verschlucken des messers ankömt, sondern *pîta-* soll nur bezeichnen, dass das messer in dem innern des *aja* befindlich zu denken ist; da aber dies nicht ursprünglich der fall gewesen sein kann, so wird die vorstellung des drinnen sich befindens durch ein postuliertes voraus gegangenes verschluckt haben bewerkstelligt. Wir sehen keine möglichkeit, den apolog mit dem ausdrucke *ajaḥ pîtaçastraḥ* = *vâyuḥ* in irgendwelchen zusammenhang zu bringen; der apolog muss eine unabhängige quelle haben.

Dagegen können wir den *aja pîtaçastraḥ* wol verwenden zur erklärung von Ṛgv. x. 28, 9 *çaçaḥkšuram pratyañčam jagâra*, indem durch denselben erwiesen wird, dass vorgänge in der äussern natur von zerstörender art wie z. b. der sturm in solcher rätselform ausgedrückt wurden. Es ist dabei ziemlich gleichgiltig, ob wir an sturm

(die analogie mit dem *aja* würde dies empfehlen) oder an blitz denken. Hase wie bock sind vegetation zerstörende tiere; es fragt sich nur, wie *pratyañčam* zu verstehen ist, ob es *kšura* oder ob es *jagâra* bestimmt: ‚der hase verschluckte das schermesser mit dem griffe nach vorne', d. h. so dass die schneide zuerst in den mund kam, oder ‚der hase fürte die schlingbewegung in der der gewönlichen entgegengesetzten richtung aus', so dass das messer heraus kam; letzteres scheint uns allein richtig, ersteres gegenstandslos.

Königl. Weinberge, Nov. 1900.

A. Ludwig.

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1900 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

BACHER, Dr. W., Ein hebräisch-persisches Wörterbuch. Strassburg i. E. 1900.

BROWNE, E., A handlist of the Muḥammadan manuscripts of the University of Cambridge. 1900.

DUSSAUD, R., Histoire et religion des Noṣairîs. Paris, 1900.

HELLER, F., Halâyudha's Kavirahasya. Greifswald 1900. (GELDNER, Sanskritdrucke 1.)

JACOB, Dr. G., Türkische Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen, Heft 1. Berlin 1900.

MAKAS, G., Kurdische Studien. Heidelberg 1900.

MARGOLIOUTH, G., Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum. P. 1. London 1899.

NALLINO, C. A., L'arabo parlato in Egitto. Milano 1900.

SACHAU, E., Am Euphrat und Tigris. Leipzig 1900.

SCHWALLY, Dr. Fr., Ibrâhîm ibn Muḥammad al-Baihaqî, kitâb al-maḥâsin valmasâwî. Th. 1. Giessen 1900.

SMITH LEWIS, A., Select narratives of holy women. London 1900. (Syriac text und translation. Studia sinaitica Nr. IX und X.)

VLOTEN, G. van, Le livre des avares par Abou Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra. Leyde 1900.

T. H.

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XIV. BAND. — 4. HEFT.

WIEN, 1900.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Verlag von **Alfred Hölder**, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in WIEN,
I., Rothenthurmstrasse 13.

Vor Kurzem ist erschienen:

Südarabische Expedition.

Band I.

Die Somali-Sprache

von

Leo Reinisch.

I.

Texte.

VIII und 287 Seiten, 4°. — Gebunden 18 Mark.

Die von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien nach Südarabien entsandte wissenschaftliche Expedition kehrte im Frühjahre 1899 mit reichen linguistischen, archäologischen und naturwissenschaftlichen Ergebnissen und umfassendem Materiale zurück, welches nach Bearbeitung durch eine Reihe hervorragender Fachmänner in einer Sammlung unter dem Titel „Südarabische Expedition" publiciert werden soll.

Den I. Band dieser Sammlung bildet die soeben vollendete, obengenannte Arbeit von Prof. Reinisch, des besten Kenners der ostafrikanischen Sprachen, dessen wissenschaftlicher Ruf für die Gediegenheit seiner Arbeit die beste Gewähr bietet.

Das schön ausgestattete, grosse Werk ist für alle Universitäts-, Studien- und grösseren öffentlichen Bibliotheken, für Orientalisten, insbesondere Semitisten, wie auch für Ethnographen, Geographen und Culturhistoriker von Bedeutung und Interesse.

Soeben ist erschienen:

Schriften der Balkancommission.

Linguistische Abtheilung.

Herausgegeben im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.

Band I.

Südslavische Dialektstudien.

Heft I.

Die serbokroatische Betonung südwestlicher **Mundarten.**

Von

Milan Rešetar.

Preis: gebunden 9 Mark.

Verlag von **Alfred Hölder**, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in WIEN,
I., Rothenthurmstrasse 13.

Inhalt des IV. Heftes.

Seite

Die neuelamische Inschrift Art. Sus. a, von WILLY FOY 277

Grusisches (Georgisches) Bruchstück der Kalilag und Dimnag, von ALEXANDER CHACHANOF 301

Ein textus ornatior der Anekārthadhvanimañjarī, von THEODOR ZACHARIAE 325

Ví vo máde, von A. HILLEBRANDT 347

Anzeigen.

KARL EUGEN NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddho's*, von E. MÜLLER . . . 349

ALBERT GRÜNWEDEL, *Mythologie des Buddhismus*, von L. v. SCHROEDER . . . 352

MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary*, von M. WINTERNITZ . . . 353

CARL MEINHOF, *Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen*, von OTTO BREMER 360

Kleine Mittheilungen.

Aethiopisch አርዌ፡ und armenisch երէ oder երէ. — Aethiopisch ጕርዔ፡ *guer'ē* ‚Kehle'. — Aethiopisch ጸንዐ፡ (*ṣan'a*), von Dr. MAXIMILIAN BITTNER 370

Ajaḥ pîtaçastraḥ, von A. LUDWIG 371

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1900 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften 374

Hiezu eine Beilage von OTTO HARRASSOWITZ, Antiquariat in Leipzig, und REUTHER & REICHARD, Verlagsbuchhandlung in Berlin.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.